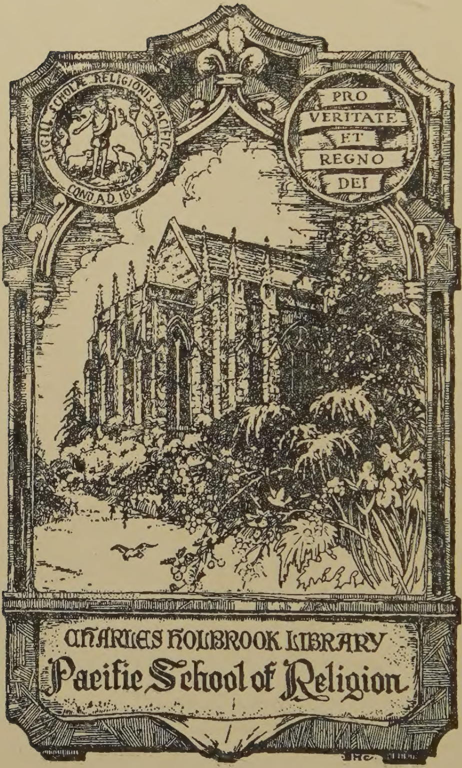
SIGILL SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
COND. A.D. 1866
PRO VERITATE ET REGNO DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

Angelus Silesius, Hemelse zwerver (v. Baaren) 311. Annalen v. h. Gen. voor wetensch. philosophie (Leendertz) 61. Anselmus, Waarom God mens werd (Dankbaar) 244. C. M. v. Asch v. Wijck, Gods werk gaat door (Dankbaar) 311. J. N. Bakhuizen v. d. Brink, Traditio in de Ref. en het Kath. in de 16de eeuw (Dankbaar) 310. G. J. M. Bartelink, Lexico-semantische studie over de taal der Apost. Vaders (v. Unnik) 183. C. Barth, Kagawa (v. Beusekom) 119. J. H. Bavinck e.a., De Heilige Geest (Haitjema) 53. Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche (Dankbaar) 246. A. Benoit, Le Baptême chrétien (Quispel) 369. N. Berdjajew, Mijn weg tot zelfkennis (Klein Wassink) 315. S. F. H. J. Berkelbach v. d. Sprenkel, Huisbezoek (Semmelink) 251. C. J. Bleeker, Op zoek naar het geheim van de godsdienst (Obbink) 365. H. Boehmer, Ignatius van Loyola (v. Rhijn) 308. M. G. de Boer, Wandeling door Oud-Amsterdam (Dankbaar) 373. D. Bonhoeffer, Leven met elkander (Frederikse) 312. H. Bornkamm, Bucers Bedeutung für die eur. Ref. gesch. (v. d. Poll) 309. T. Bovet, Overwinning op de angst (Du Boeuff) 375; Practische zielszorg (Du Boeuff) 375. A. J. Bronkhorst, Inl. Ned. Herv. Kerkrecht (Bakhuizen v. d. Brink) 55. J. J. Buskes, Hervormd en Gereformeerd (Dankbaar) 247. Bijbel in 't kort (Touw) 368. G. Castella, Gesch. van de Pausen (Dankbaar) 243. O. Cullmann, Petrus (Dankbaar) 307. J. C. C. van Dorssen, Derivata van de stam אמן (Hulst) 182. K. Dijk, De dienst der Kerk (v. Ruler) 248. K. Ecke, Kaspar Schwenckfeld (v. Rhijn) 115. J. Ellul, Staan in de wereld van nu (v. d. Linde) 123. Encyclopaedisch kerkel. woordenboek (Dankbaar) 247. S. P. Engelbrecht, Kaapse predikante (Stoop) 119. Ernst en Vrede (Leendertz) 54. R. Fangen, Paulus en onze tijd (de Beus) 46. Filosofie en geloof. Publ. no 7 Nederl. Gesprek Centrum (Leendertz) 377. Gerard Zerbolt van Zutphen, Over de hervorming van de krachten der ziel (Dankbaar) 244. W. H. Gispen, Spreuken (Hulst) 234. W. F. Golterman, Liturgiek (Dankbaar) 187. C. J. Goslinga, Richteren en Ruth (Edelkoort) 44. Gregorius Nyssenus, Opera (v. Unnik) 113. D. J. de Groot, Wedergeboorte (Semmelink) 248. R. Guardini, Gestalte der toekomst (v. d. Linde) 60. A. Gyllenkrok, Rechtfertigung und Heiligung in der Theol. Luthers (v. Rhijn) 116. H. J. Heering, Wegwijzer door de Bijbel (v. d. Loos) 45. H. Heimsoeth e.a., Nic. Hartmann (de Vos) 313. W. Hendriksen, Visioenen der Voleinding (J. N. Sevenster) 45. H. Hermelink, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der franz. Rev. bis zur Gegenwart (v. Rhijn) 51. E. Hirsch, Gesch. der neueren ev. Theologie (v. Rhijn) 117, 370. G. Hölscher, Hiob (Hulst) 235. L. J. van Holk, Moreel beraad (Leendertz) 120. L. Hoyack, En het Woord is scheep gegaan (J. N. Sevenster) 113. Joh. Jansen, Kerkorde der Geref. Kerken (Haitjema) 55. G. Kappner, Sakrament und Musik (Hoens) 122. T. Keller, In Gods smidse (Reuchlin) 57. Th. Klauser, Western Liturgy (Bakhuizen v. d. Brink) 121. W. B. Kristensen, Primitieve wijsheid (v. Baaren) 110. J. J. Kijne en F. Visser, Nieuwe Vert. N.B.G. (Touw) 368. Lichamelijkheid door Dominicanen te Zwolle (Faber) 61. R. Limburg, Vergeten Evangelie (Frederikse) 313. A. Maeder, Uit de practijk van een psychiater (Du Boeuff) 376. J. v. d. Meulen, Aristoteles (de Vos) 57. R. J. v. d. Meulen, Antichrist (Klijn) 242. Kaj Munk, Bericht van Lucas (de Beus) 112. R. Niebuhr, Wezen en bestemming van de mens (Heering) 184. W. Nigg, Schilders van het eeuwige (Reuchlin) 312. H. van Oyen, Evang. Ethik (Leendertz) 250. O. Pedersen, God en de techniek (Dippel) 124. J. v. d. Ploeg, Spreuken (Hulst) 234. J. H. J. v. d. Pot, Periodisering der gesch. (Dankbaar) 51. H. v. Praag, Gesprek tussen O. en W. (Klein Wassink) 314; Boodschap van Israël (Miskotte) 110. K. Prelle, F. Schipper, Bibl. Geschichten (Frederikse) 313. H. Ridderbos, Paulus en Jezus (Lindijer) 236. J. Ridderbos, Kl. Profeten (Edelkoort) 44. H. A. C. Roem, Structuur-phenomenologische systematisering van het mens-zijn (Leendertz) 249. Sacris Erudiri 1952 (Bakhuizen v. d. Brink) 115. A. Saphir, Het onbreekbare Woord (Touw) 374. W. H. Scheide, J. S. Bach as a biblical interpreter (Smelik) 122. A. A. van Schelven, Het Calvinisme II (Dankbaar) 49. Th. Schlatter, Adolf Schlatter (v. Rhijn) 118. P. L. Schram, J. I. Doedes (Scheers) 246. J. N. Sevenster, Leven en dood in de Evangeliën (v. Leeuwen) 366. P. Smits, Kerk en Stad (Bouman) 251. Nic. Steno, Opera (Bakhuizen van den Brink) 47. St. Szabo, Opmars der waarheid (v. Itterzon) 309. R. Vedder, Inl. tot de psychiatrie (Faber) 126. G. v. Veldhuizen en W. v. Iependaal, De Trap (v. Kooten) 253. A. Vloemans, Inl. tot Spinoza (Sperna Weiland) 376. Sj. de Vries, Spiegel der Historie (Dankbaar) 373. B. A. G. Vroklage, Godsdienst der primitieven (Sierksma) 304. J. Wach, Types of

rel. experience (Obbink) 303. J. H. Wassink e.a., Het oudste Christendom en de antieke cultuur (Vriezen) 237. A. de Wilde, De persoon (Haitjema) 58. G. Wingren, Luthers Lehre vom Beruf (v. Rhijn) 245. Cath. Ypes, Legenden van St. Franciscus (v. Rhijn) 46. G. Zorab, Magnetiseurs en wondergenezers (Aalders) 125.

Ingekomen boeken en tijdschriften, blz. 62, 126, 188, 253, 315, 378.

BERICHTEN

Programma van Teylers Godgeleerd Genootschap, 1953 192
XIème Congrès International de Philosophie, 1953 320
Prijsvraag Haags Genootschap tot verdediging van de Christelijke godsdienst . . 320
Van de Redactie 380

DE POSITIE VAN DE GEMEENTE TE JERUSALEM IN DE OUDCHRISTELIJKE KERK, IN HET LICHT VAN GAL. 2 : 6 ev.

DOOR

CH. DE BEUS

Haarlem (Overveen)

Paulus gebruikt meermalen in zijn brieven de uitdrukking: ekklèsia tou theou. K. L. Schmidt [1]) heeft er op gewezen dat de toevoeging: tou theou, een wijd oudtestamentisch perspectief opent in verband met het Hebr. begrip qahal, dat fundamenteel is voor het nieuwtestamentisch gebruik van het woord ekklèsia. Dit woord is in de LXX vele malen de Griekse vertaling van qahal, dat oorspronkelijk niet meer betekent als: oproep. Dit ging over in de betekenis van „vergadering" en wordt in het O. Test. in de meeste gevallen gebruikt in verband met het volwassen *mannelijk* deel van het volk Israël, de am, dat bij bepaalde gelegenheden (bij godsdienstige feesten, voor oorlogvoering, uitoefening van rechtspraak) samenkomt om zijn politieke of maatschappelijke rechten en plichten uit te oefenen.

Rost, [2]) die het gebruik van het qahalbegrip in het O. Test. nauwkeurig heeft nagegaan, laat duidelijk zien, welke overgangen in betekenis het woord in het Hebreeuwse en Aramese taaleigen heeft doorgemaakt. In Deut. 23:2 ev., Micha 2:5 vinden we de verbinding: qehal Jahwè; de Stat. vertaling vertaalt in Deut. 23: „vergadering des Heren"; in Micha 2:5: „gemeente des Heren".

In beide gevallen duidt het Israël aan, en de toevoeging „des Heren" duidt op de bijzondere verbondenheid waarin dit volk tegenover God staat. Het is het volk, dat God zich als *Zijn* volk heeft uitverkoren, opdat het in Zijn dienst zou leven, op de grondslag van het verbond, dat bij de Sinaï gesloten werd. In een plaats als Ex. 19:5–6 komt dit bijzondere karakter van Israël als het volk Gods duidelijk uit. In Deut. 9:10, 10:4, 18:16 vinden we de merkwaardige uitdrukking jōm qahal, lett.: de „dag der vergadering". Hiermee wordt bedoeld de dag waarop de wet door God aan het volk gegeven werd. Dit is de dag van de vergadering of van de gemeente des Heren bij uitnemendheid geweest. De uitdrukking

[1]) Art. *Ekklèsia*, in Kittels Theol. Wörterbuch.

[2]) L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alt. Test.*, Stuttgart 1938.

qehal Jahwe (in de Septuaginta: ekklesia tou theou) heeft dus een theologische inhoud gekregen.

Wenden wij ons tot de brieven van Paulus dan willen wij beginnen met te letten op de uitdrukking: „gemeente des Heren", zoals deze bijv. voorkomt in Gal. 1:13. [1]) De uitdrukking heeft opmerkelijk veel overeenkomst met het ekklèsia kuriou, „gemeente des Heren" (Stat. Vert.: „vergadering des Heren") in Deut. 23:2 ev. en in Micha 2:5. Wij geven Schmidt dan ook gelijk, wanneer hij meent dat deze uitdrukking bij Paulus regelrecht uit dit Oudtestamentisch gebruik moet worden verstaan, en zo ook bij Luc. in Hand. 20:28.

Wat is de betekenis van deze uitdrukking ekklèsia tou theou, in Gal. 1:13? Wij menen, dat Paulus hier de oudtestamentische idee van de gemeente of vergadering Gods in de woestijntijd, onder Mozes' leiding overdraagt op de Christelijke Kerk. Paulus moet een analogie gezien hebben tussen deze beiden: de woestijngemeente en de Christelijke ekklèsia. Dit volgt bijv. heel duidelijk uit de uiteenzettingen, die Paulus geeft in 1 Cor. 10:1 ev. De apostel trekt hier parallellen tussen voorvallen in de tijd van de uittocht uit Egypte en doop en avondmaal in de Christelijke Kerk. „En ik wil niet, broeders", zo schrijft hij, „dat gij onwetende zijt, dat onze vaders allen onder de wolk waren, en allen de zee doorgegaan zijn; en allen in Mozes gedoopt zijn in de wolk en in de zee; en allen dezelfde spijs gegeten hebben, en allen dezelfde geestelijke drank gedronken hebben; want zij dronken uit de geestelijke steenrots, die volgde; en de steenrots was Christus". „En deze dingen zijn ons geschied tot „typen" (Gr. typoi), opdat wij geen lust tot het kwaad zouden hebben, gelijkerwijs als zij lust gehad hebben". Zonder dat wij nader willen ingaan op de vraag wat Paulus hier precies met uitdrukkingen als „in Mozes gedoopt", „het eten van dezelfde geestelijke spijze", „het drinken van dezelfde geestelijke drank", „de steenrots, die Christus is", bedoelt, [2]) stellen wij vast, dat hij hier zeer duidelijk de woestijngemeente als voorbeeld kiest voor de Oudchristelijke ekklèsia, om aan de Christenen in Corinthe de betekenis van doop en avondmaal en de gevaren van een verkeerd gebruik daarvan onder het oog te brengen! Ook elders vinden wij in het N. Test. dergelijke typologische voorstellingen, waarbij de woestijngemeente en

---

[1]) De andere plaatsen in de paulinische brieven waar deze uitdrukking voorkomt zijn: 1 Cor. 10 : 32; 1 Cor. 11 : 16, 22; 1 Cor. 15 : 9; 1 Thess. 2 : 14; 2 Thess. 1 : 4; 1 Tim. 3 : 5 en 15 (ekklèsia theou).

[2]) Zie mijn *De Oudchristelijke Doop en zijn Voorgeschiedenis*, Deel II, blz. 133–135.

de Christelijke ekklèsia naast elkaar worden gesteld: 1 Cor. 5:7: Christus, het geslachte Paaslam; Hebr. 3:7–4:12; 12:18–25 (Sinaï–Zion); Op. v. Joh. 12:6; 15:2.

In het licht van deze voorstellingen, waarbij het volk Gods in de woestijntijd als typologische figuur wordt gesteld t.o.v. de Christelijke gemeente, wordt de afleiding van de uitdrukking „gemeente Gods" (Gal. 1:13) van de qahal/ekklèsia voorstelling in Deut. 23, zoals wij die hierboven poneerden, alleszins aannemelijk.

Paulus wil dus zeggen: zoals er in de woestijntijd een volk was, dat door God was uitverkoren om Hem toe te behoren en in Zijn dienst te leven, zo zijn de Christenen *nu* het ware volk Gods, de ekklèsia tou theou.

Nu is de vraag of Paulus in Gal. 1:13 met deze uitdrukking de kerk in haar geheel bedoelt of alleen de Christelijke gemeente in Jerusalem op het oog heeft. Het is Cerfaux, die in zijn belangrijk werk: La Théologie de l'Eglise,[1]) juist op grond van Gal. 1:13 en enkele andere plaatsen, opmerkt, dat deze uitdrukking een duidelijk *locaal* karakter draagt en alleen op de Jerusalemse gemeente (met Judea) betrekking heeft. Hij wijst in dit verband ook op het voorkomen van de uitdrukking: gemeenten Gods in 1 Thess. 2:14. Wij moeten toestemmen: hier moeten de Christelijke gemeenten in Judea bedoeld zijn, maar hoe staat het nu met de andere plaatsen, waar deze uitdrukking voorkomt? In 1 Cor. 11:22 achten wij het uitgesloten dat aan de Jerusalemse gemeente gedacht moet worden. In 1 Cor. 15:9 daarentegen is de locale toepassing weer heel evident. En hoe is het in 1 Cor. 14:35? Cerfaux komt op grond van zijn opvattingen over het gebruik van deze uitdrukking tot de conclusie dat de titel gemeente Gods aanvankelijk *alleen* aan de kerk in Jerusalem en het aangrenzende Judea verbonden was, als een erenaam, en dat dit duidt op een voorkeurspositie van Jerusalem t.o.v. de gemeenten buiten dit gebied.

Jerusalem zou een politiek religieus centrum zijn geweest voor de *gehele* kerk, omdat hier de oorsprongen van het Christendom en zijn tradities liggen. Cerfaux wil van de Jerusalemse gemeente spreken als van een „*empire religieux*", en van een suprematie, die van deze gemeente over de gehele kerk uitging.

Is deze opvatting van Cerfaux [2]) juist?

---

[1]) *La théologie de l'Eglise suivant Saint Paul,* Paris 1948.

[2]) Vóór Cerfaux is deze opvatting van protestantse zijde verdedigd door K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde,* 1921.

Om deze vraag te beantwoorden, willen wij beginnen met de gegevens na te gaan, die wij in het boek der Hand. vinden met betrekking tot de plaats van de Jerusalemse gemeente in het leven van de oudchristelijke kerk.

In Hand. 2 vernemen we dat door de Pinksterprediking van Petrus ongeveer 3000 personen tot de gemeente overgingen. Zij volhardden in de leer der apostelen, d.w.z. zij hielden zich trouw aan de overleveringen over de persoon en het werk van Jezus Christus; zij hielden gemeenschappelijke samenkomsten in de tempel, gemeenschappelijke maaltijden in de huizen en zij baden met elkaar (Hand. 2:41–47). De gelovigen verkochten hun goederen en verdeelden de opbrengsten aan allen, naar dat ieder nodig had. Zij stonden in goede reuk bij het volk, en dagelijks breidde de gemeente zich uit.

De eerste moeilijkheden met het Sanhedrin ontstonden, toen de priesters en de hoofdman van de tempel en de Sadduceeën vernamen, dat „zij" (niet duidelijk wie!) het volk in het openbaar leerden en verkondigden in Jezus de opstanding der doden.

Het optreden van Stefanus werd de oorzaak van een vervolging der Christenen. Velen werden verstrooid over de landen van Judea en Samaria.

Toen Samaria het woord Gods had aangenomen door de arbeid van Philippus, zonden de apostelen Petrus en Johannes daarheen. Deze baden voor de Samaritanen, dat zij de H. Geest ontvangen mochten. Na oplegging der handen door apostelen ontvingen de gedoopte Samaritanen de H. Geest.

De zending der twee apostelen naar Samaria moet verband gehouden hebben met het feit dat de Samaritanen niet zuiver Joods waren. Weliswaar waren zij van afkomst Israëlieten, maar met de Jerusalemse Joden leefden ze in onmin. Ze gebruikten de Pentateuch als heilig boek, maar de tempel van Jerusalem bezochten zij niet. Zij handhaafden de besnijdenis, reinigingsvoorschriften, die bij de wet waren voorgeschreven, hielden de sabbath, maar zij erkenden niet het gezag der Joodse overleveringen. Konden de Samaritanen gerekend worden tot het volk Gods? En hadden zij deel aan het verbond? De orthodoxe Jood uit Judea ontkende dit.

Het feit, dat Philippus de Samaritanen doopte, moet hierom door velen in de Oudchristelijke gemeente als een moeilijkheid zijn gevoeld, zoals in nog sterker mate de doop van heidenen zonder besnijdenis door Petrus (Hand. 10:48) in Jerusalem op ernstige bezwaren

stuitte. Naar aanleiding hiervan ontstond er in de Jerusalemse gemeente zelfs een twist, waarbij de Jodenchristenen Petrus ter verantwoording riepen over zijn optreden in het huis van Cornelius. Het probleem dat hierbij aan de orde was kan zo geformuleerd worden: kan een heiden deel hebben aan de weldaden van Christus, zonder besneden te zijn, d.w.z. zonder, hetzij als proselyt, hetzij als Jood, te behoren tot Israël, het volk Gods? Het gold hier een zaak van het hoogste gewicht.

In Samaria was een theologische kwestie aan de orde, die niet veel verschilde van die in Hand. 11: de verhouding van de Joodse Christenen tot de heidenen. Samaritanen waren wel geen heidenen, maar ze werden door het orthodoxe Jodendom niet gerekend als leden van het ware volk Israël. Hierdoor was er in de Joods-Christelijke gemeente ook onzekerheid over de vraag of Philippus (die een hellenistische Joodse Christen was en daarom minder exclusief dan Joden en Joodse Christenen uit Jerusalem en Judea afkomstig) wel het recht had de Samaritanen het heil in Christus te verkondigen en hen in de ekklèsia door de doop op te nemen zonder dat zij eerst tot het Jodendom waren overgegaan (Hand. 8:12). Holl [1]) zegt, dat de apostelen werden uitgezonden om het werk van Philippus te „vervolständigen". Dit zou dan moeten inhouden, dat de Samaritanen de H. Geest moesten ontvangen door bemiddeling dezer apostelen. Indien dit het motief ware geweest, waarom werden met dit doel dan ook niet enige apostelen naar andere centra gezonden, zoals Antiochië, waar voor of na de arbeid in Samaria eveneens velen tot het Christelijk geloof overgingen? Weliswaar werd Barnabas naar Antiochië gezonden (Hand. 11:22) maar deze legde de Antiocheners niet de handen op en we horen niets van een uitstorting van de H. Geest. Neen, zij werden niet uitgezonden om het werk van Philippus te voleindigen. Er was in Jerusalem bij velen onzekerheid over de vraag of de Samaritanen, die door vele Joden in Jerusalem in godsdienstig opzicht niet voor vol werden aangezien, wel in de kerk konden worden opgenomen zonder dat zij ten volle aan de eisen aan het leven in het volk Israël gesteld, voldeden. De apostelen in Jerusalem voelden zich verantwoordelijk voor de gang van zaken in Samaria. Zij wilden er zich van op de hoogte stellen of de zendingsarbeid van Philippus zich wel ontwikkelde in de lijn van de boodschap, die zij van Christus ontvangen hadden, waarbij we in het midden laten of zij de reis naar Samaria ondernamen op

[1]) K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, 1921.

eigen initiatief of, onder de druk van zekere groepen die in Jerusalem de gang van zaken in Samaria met bezorgdheid of met afkeuring aanzagen, – dus als afgezanten van de Jerusalemse gemeente.

Holl meent, dat het optreden der apostelen in Samaria een bewijs is van hun hiërarchisch gezag in de kerk. Deze opvatting kunnen wij niet delen. Hebben de apostelen een dergelijke regeermacht soms ook uitgeoefend in Damascus, waar misschien reeds door Philippus' arbeid in Samaria een Christelijke gemeente was ontstaan? Holl beroept zich voor zijn zienswijze op Gal. 2:4 waar hij het woord „bespieden" (kataskopèsai) wil opvatten in de zin van: toezicht oefenen, – en op Gal. 2:11 waar hij de mensen, uit de kring van Jacobus beschouwt als personen die een ambtelijke opdracht bezitten van Jacobus' wege om een soort kerkvisitatie te gaan verrichten in Antiochië. Dit is moeilijk te rijmen met de mededeling in Gal. 2:9, waar we lezen, dat Paulus aan de zuilenapostelen in Jerusalem het evangelie,dat hij onder de heidenen verkondigde, voorlegde, opdat hij niet vruchteloos liep of gelopen had. Het geven van de rechterhand is in het Jodendom niet een teken van onderwerping maar van bekrachtiging van een vriendschappelijke afspraak of een verdrag tussen gelijke partijen (2 Kon. 10:15; 1 Macc. 6:58; 11:50, 62, 66; 13:50; 2 Macc. 11:26; Josefus, Vita 30, Ant. XVIII 326). Het wil zeggen, dat door het geven van de rechterhand de zuilenapostelen Paulus' prediking en arbeid onder de heidenen, waarbij de besnijdenis niet als eis werd gesteld (Gal. 2:3), goedkeurden. Als Jacobus zich hier met Paulus' standpunt verenigt, het goed recht van zijn arbeid onder de heidenen uitspreekt en bovendien aan Paulus de arbeid onder de heidenen overlaat (Gal. 2:9), zou het toch wel zeer misplaatst zijn, indien deze zelfde Jacobus enige tijd later personen uit zijn kring zou uitzenden om de ontwikkeling van het gemeentelijk leven in Antiochie onder een hiërarchisch toezicht te stellen.

Wat houdt deze overeenkomst, waarvan Gal. 2 melding maakt, nog verder in behalve dit, dat door de zuilenapostelen de geldigheid van Paulus' prediking was vastgesteld en bekrachtigd? Van groot belang is het dat hiermee Paulus' apostolaat door Jacobus, Petrus en Johannes was aanvaard en erkend. Dit was voor Paulus van bijzonder belang, omdat er velen waren die zijn apostolische arbeid afkeurden op grond van de overweging, dat hij een Evangelie predikte, dat niet verbonden was met eisen van de Joodse wet. Paulus zoekt daarom de goedkeuring van hen, die in Jerusalem in ere

stonden, om het gezag van zijn apostolaat te versterken. Zonder deze steun zou het kunnen zijn dat hij tevergeefs werkte en gewerkt had (Gal. 2:2). Dit impliceert dat de apostelen in Jerusalem een zekere gezagspositie werd toegekend. In verband met de positie van de Jerusalemse gemeente willen wij de bedoelingen van de overeenkomst tussen Paulus en Barnabas enerzijds en de zuilenapostelen anderzijds, nog nader onder het oog zien.

Nemen wij de woorden van Gal. 2:7 naar hun strikte zin, dan lezen we hieruit niet met zoveel woorden dat Paulus de zuilenapostelen in *theologisch* opzicht *overtuigd* heeft. Want het motief, waarom zij Paulus de rechterhand der gemeenschap gaven, was, dat zij zagen dat zijn Evangelie niet berustte op particuliere inzichten van de apostel, *maar dat hem dit was toebetrouwd door Jezus Christus*. Dit betekende voor hen dat Paulus het recht had om *zijn* Evangelie te prediken, op grond van de aan hem door Christus geschonken opdracht. Dit sluit echter nog niet in dat zij ook in *theologisch* opzicht Paulus' standpunt deelden. Houden wij ons nauwkeurig aan de texten, dan kunnen wij voorlopig alleen zeggen dat dus de zuilenapostelen Paulus' Evangelie op bovenstaande motivering hebben geëerbiedigd. Zij konden, toen zij zagen, dat dit Evangelie (de verkondiging van het Evangelie onder de heidenen) hem toebetrouwd was, ook eigenlijk niet anders doen. Indien zij tegen dit Evangelie hadden geprotesteerd, zouden zij immers ingegaan zijn tegen een door Jezus zelf gegeven opdracht.

Nadat zij Paulus de broederhand hadden gegeven, werd besloten dat hij en Barnabas onder de heidenen, de zuilenapostelen onder de besnedenen zouden werken. Hier is dus sprake van een scheiding in arbeidsterreinen. Wat deze scheiding in de *praktijk* betekend heeft is een vraag die wij hier willen laten rusten. [1])

Wij willen in verband hiermee op iets anders wijzen.

Wij mogen niet zeggen dat de apostelen, Paulus en Barnabas in Jerusalem deze scheiding tussen de arbeid onder besnedenen en onbesnedenen door hun beslissing *bewerkstelligden*. Zij was er practisch reeds. Want Paulus had reeds geruime tijd onder heidenen gewerkt zonder de besnijdenis te eisen. Want in vers 7 wordt van het Evangelie der voorhuid gesproken als een *bestaande* zaak naast de vermelding van het Evangelie der besnijdenis, aan Petrus toevertrouwd. Wat in Jerusalem, volgens Gal. 2:1–10, gebeurt, is dit: de scheiding in de zendingsarbeid wordt erkend als iets wat door

[1]) A. Fridrichsen, *The Apostle and his Message*, Uppsala 1947.

God zó wordt gewild, en *daarom* wordt zij ook door de apostelen gesanctioneerd (Gal. 2:8, 9).

Welk motief kan er voor het vaststellen van deze scheiding nog verder bij de apostelen geweest zijn?

Het moet dit geweest zijn, dat de zuilenapostelen bij de arbeid onder de besnedenen Paulus' opvatting van het Evangelie in zake de wetsvrijheid *niet* toegepast wensten te zien, en dat Paulus bij zijn arbeid onder de heidenen de Joodschristelijke opvatting niet wenste over te nemen. Er ligt aan deze scheiding een theologisch probleem ten grondslag, een probleem dat het hoofdthema vormt van de brief aan de Galaten en dat diep ingegrepen heeft in het leven der oude Kerk. De inhoud en de verschillende aspecten van dit probleem kunnen we in dit artikel niet behandelen[1]). Wij willen volstaan met alleen te wijzen op de motivering van het standpunt van Paulus, zoals we dit vinden in Gal. 2:15–29. Paulus' opvatting stond in flagrante tegenstelling tot de opvatting van de Joodse Christenen, die zeiden, dat wie niet besneden was, niet behouden kan worden (Hand. 15:1, Gal. 2:3–5).

Wij zeiden dat de scheiding in de zendingsarbeid (Gal. 2:9) impliceert dat de zuilenapostelen de paulinische opvatting van het Evangelie met betrekking tot hun zendingspraktijk onder de besnedenen niet volgden. Zij wensten dus een zekere binding aan het Jodendom – ritueel en religieus – te handhaven. Nu is het echter opmerkelijk, dat Petrus en Jacobus in Hand. 15:7 ev. duidelijk uitspreken dat zij geloven door de *genade* van Jezus Christus behouden te worden en dat dit geldt zowel voor Joodse als voor heiden-Christenen. Hier blijken zij *theologisch* geheel aan de kant van Paulus en Barnabas te staan. Dat Petrus, Jacobus e.a. toch bij hun arbeid onder de Joden aan de besnijdenis vasthielden moet o.a. samengehangen hebben met het feit, dat zij nog te zeer onder het beslag van de Joodse geest en traditie waren dan dat zij er aan gedacht hebben in dit Joodse milieu met het voor Joden zo principiële voorschrift (dat als voorschrift van God aan héél Israël werd opgevat, Gen. 17) te breken. Wij mogen uit het voorafgaande niet concluderen dat Paulus wel met betrekking tot het Joodse milieu de besnijdenis heeft willen afschaffen. Het beste bewijs dat hij dit niet wilde, is dat hij Timotheüs, die een half Jood was, *om der Joden wil*, die in die plaatsen waren, waar Timotheüs en Paulus werkten, besneed (Hand. 16:3)!

Wat kunnen wij nog meer opmerken over de scheiding, waarover

[1]) Zie hierover mijn: „*Paulus, Apostel der Vrijheid*" dat dit jaar (A'dam '52) verschijnt.

in Gal. 2:9 sprake is? Letten wij op de houding van Jacobus, Cefas en Johannes, dan kunnen wij zeggen dat deze leiders in de Oud-christelijke gemeente in Jerusalem door de regeling van Gal. 2:8 ev. een grens getrokken hebben en zich daardoor t.o.v. de arbeid onder de heidenchristenen hebben *gedistantieerd*. Oepke [1]) spreekt in dit verband van een Zellteilung van het nieuwe volk Gods. In dit licht gezien komt de bewering als zou de Jerusalemse gemeente in de gehéle kerk een allesbeheersende positie hebben ingenomen, zeer onzeker te staan. Wanneer immers aan Paulus en Barnabas de arbeid onder de heidenen wordt toevertrouwd en hun daarmede vrijheid van handelen wordt gelaten, dan is het niet aannemelijk dat de leiders van de Jerusalemse gemeente tegelijkertijd over die aan Paulus toevertrouwde arbeid onder de onbesnedenen een kerkelijke regeermacht hebben willen uitoefenen. Betekent dit nu dat de kerk in de landen met overheersend heidense bevolking zich geheel onafhankelijk heeft ontwikkeld van de gemeente te Jerusalem? Neen. Herinnert Paulus de Christenen te Rome er niet aan dat zij van de Jerusalemse gemeente veel geestelijke goederen hebben ontvangen (Rom. 15:27)? In de Jerusalemse gemeente werd voor de eerste maal het Evangelie van de gestorven en opgestane Heer verkondigd en daar ontstond de inhoud der overleveringen over Jezus, die als kerugma en didachè in Jerusalem en van daar naar naar andere gemeenten overgedragen werden. [2]) Van deze overleveringen wilde Paulus blijkens 1 Cor. 15:3 ev. afhankelijk zijn en wilde hetzelfde van de gemeente in Corinthe. Zo mogen wij dan wel zeggen dat in de Jerusalemse gemeente vooral door de arbeid der twaalf apostelen, de inhoud van het geloof der kerk bepaald is. Maar niet alleen in theologisch opzicht, óók in practisch kerkelijke zin is van Jerusalem invloed en leiding in andere gemeenten uitgegaan: wij wezen reeds op het toezicht dat van Jerusalem uitging tijdens de werkzaamheid van Philippus in Samaria (Hand. 8:14); verder wijzen wij op Hand. 9:32 (Petrus in Lydda); 11:22 (Barnabas in Antiochië). Wij zouden hierbij het best het woord „toezicht" kunnen gebruiken, dat vanuit Jerusalem werd uitgeoefend door middel van visitatie. Maar dit geschiedt alleen in de vroegste tijd. Na Hand. 11:22 horen we hier niet meer van in het boek der Hand. [3])

[1]) A. Oepke, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1950, S. 188.

[2]) Zie over de overleveringen: C. H. Dodd, *History and the Gospel*, London 1947; *Apostolic Preaching and its Developments*, London 1944.

[3]) Het overbrengen van de besluiten van het Apostelconvent heeft niet het karakter van visitatie (Hand. 15 : 22, 32).

Dit kan het gevolg zijn van hetgeen volgens Gal. 2:9 werd vastgesteld: Paulus kreeg een leidende taak in het werk onder de heidenchristenen, Petrus in de arbeid onder de besnedenen. Dit hoeft niet te betekenen dat Petrus niet buiten de Joodse bevolkingscentra in Palestina gearbeid heeft. Misschien is hij in Corinthe geweest (1 Cor. 1:12), misschien in Rome. Maar dit hoeft niet gelijk te staan aan visitatiearbeid als in Hand. 8:14, 11:22 bedoeld wordt.[1] En wat van de komst van enige personen uit de kring van Jacobus in Antiochië wordt gezegd in Gal. 2:11 ev., behoeft niet in te houden dat deze personen als vertegenwoordigers der Jerusalemse gemeente zijn afgevaardigd om in Antiochië kerkelijk toezicht uit te oefenen. Zij behoeven ook niet door Jacobus gezonden te zijn. Ze kunnen uit eigen beweging naar Antiochië gekomen zijn. Dit is in het licht van de gegevens die wij in Hand. 15:1 vinden over de houding van sommige Joodse Christenen ook het meest waarschijnlijk.

Paulus heeft zich tegen de Joodschristelijke invloed krachtig verzet (Gal. 2:11 ev.). Hij wil niet dat Petrus zich bij de gemeenschappelijke maaltijden afscheidde van de heidenchristenen. Hij wilde ook de besnijdenis niet toepassen op de heidenchristenen. Ook de apostelen wensten dit laatste niet, zoals uit Gal. 2:4 ev. blijkt. Zo is er dus geen reden om te spreken van een hiërarchische positie van de Jerusalemse gemeente in de kerk, zoals Holl en Cerfaux menen.

Wij moeten naar aanleiding van Gal. tenslotte nog op het volgende wijzen.

Er is in Jerusalem een overeenkomst gesloten tussen Paulus en Barnabas enerzijds, Johannes, Jacobus en Petrus anderzijds. De betekenis van deze overeenkomst lag hierin dat de *eenheid* van heidenchristenen en Joodse Christenen werd geproclameerd en vastgelegd. Dit is voor de groei van de oudste kerk van eminent belang geweest. Het zou onjuist zijn te menen dat de scheiding waartoe in Gal. 2:9 besloten wordt zou impliceren de aanvaarding van tweeërlei evangelie en van tweeërlei kerk. Er is één Evangelie zegt Paulus in Gal. 1:6 ev. Indien iemand een Evangelie zou verkondigen afwijkend van wat Paulus verkondigt, hij zij vervloekt.[2]) Toch moet er een

[1]) Een petrinische anti-Paulusactiviteit in Kl. Azië, Corinthe, Rome, zoals Lietzmann aanneemt (*Zwei Notizen bei Paulus*, in: Sitz. Ber. der Preus. Akad. der Wiss. 1930) achten wij op grond van Gal. 2 : 9 en Hand. 15 : 7 e.v. onwaarschijnlijk.

[2]) Zie over deze eenheid: L. Brun, *Der kirchl. Einheitsgedanke im Urchristentum*, art. in Zeitschr. für syst. Theol. 1937); S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London 1951, p. 18ff.

verschil van inzicht zijn geweest tussen Paulus en vele Joodse Christenen. Want volgens Hand. 15:1 ev. eisten velen van deze de besnijdenis van de heidenchristenen. Toen de zuilenapostelen Paulus en Barnabas de rechterhand der gemeenschap hadden gegeven, is hiermee een theologische beslissing genomen van verstrekkende betekenis, hierin bestaande dat de eenheid van het Evangelie werd gehandhaafd, waarbij wij echter moeten bedenken dat deze overeenkomst zeker niet naar de zin der Joodse Christenen was, die de besnijdenis eisten van de heidenen die tot het Christendom overgingen. Naast deze eenheid van het Evangelie hebben de apostelen in Jerusalem met Paulus en Barnabas ook de eenheid der *kerk* op het oog gehad en willen versterken.

Spreken wij over deze eenheid, dan dienen wij hierbij op te merken, dat de extreem wettische Joodse Christenen niet minder dan Paulus en de zuilenapostelen deze eenheid hebben gewenst. Als wij er van uitgaan, zoals wij hier boven uiteenzetten, dat de Christelijke Kerk, de ekklèsia, in theologische zin, als de voortzetting moet gezien worden van „het volk Gods", dan kan er slechts één ekklèsia, één Kerk zijn.[1]) De extreme Joodse Christenen onderscheidden zich van Paulus' opvattingen hierin, dat zij de heidenchristenen alleen als het éne volk Gods wilden erkennen, indien zij de Joodse wet op zich namen en dus deel ging uit maken van Israël. De besnijdenis was hiervoor één der eerste voorwaarden. In de lijn van deze opvatting ligt het dan ook de gemeente te Jerusalem te zien als het heilige centrum van de gehele kerk en is het mogelijk dat bij vele Joodse Christenen de gedachte heeft geleefd dat Jerusalem in de gehele kerk een positie van suprematie behoorde in te nemen, omdat Jerusalem ook het godsdienstig gezagscentrum van Israël was.[2])

[1]) Zie A. Oepke, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1950.

[2]) Het is mogelijk dat er een verband moet worden gezien tussen deze opvatting aangaande de Jerusalemse gemeente als de kerk beheersend centrum en de gezagspositie van Jacobus, de broeder des Heren, aldaar. Waarom kreeg Jacobus deze positie? Op grond van de verwantschap met Jezus, misschien omdat hij afstammeling was van het koningshuis van David en zeker ook wel om persoonlijke kwaliteiten. Indien met de afstamming van David rekening moet worden gehouden (Zahn) dan wordt het feit van de verbinding van Jerusalem en Jacobus veelzeggend. Indien er Joodse Christenen waren, die aan Jacobus dus niet alleen een geestelijke en kerkelijke, maar ook een zekere politieke macht toekenden, dan ligt het in de lijn van deze gedachte dat zij ook Jerusalem als centrum van het volk Gods wilden zien, gelijk in de dagen van David. In dit licht wordt het ook begrijpelijk dat na Jacobus' dood andere verwanten van Jezus hem opvolgden (Eusebius, *Hist. Eccl.* III, 11). Wij wijzen echter de gedachte af dat deze opvatting over Jerusalem algemeen in de kerk werd aangehangen. *Indien* Jerusalem ooit als een hiërarchisch en politiek centrum gedacht is in de oudste kerk, dan kan dit alleen

Wij hebben echter in het voorafgaande trachten te bewijzen dat een suprematiepositie van Jerusalem, zoals o.a. Holl en Cerfaux bedoelen, uit de gegevens van het boek der Hand. en uit de behandelde plaatsen in de brieven van Paulus niet blijkt. [1])

Paulus heeft de opvatting van de extreme Joodse Christenen t.o.v. het volk Gods afgewezen op principieel theologische gronden, die hij in Rom. 2–4 en Gal. 3 ontwikkelt, – en zeer zeker ook op practische overwegingen: de invoering van Joodse wetten moet bij vele heidenchristenen op verzet hebben gestuit.

Een dóórzetten van het wettische standpunt in heidenchristelijke gemeenten zou òf moeten leiden tot een verloochening van het typisch christelijk gehalte van de evangelische boodschap, waarin Jezus Christus en het geloof in Hem centraal zijn, òf oorzaak kunnen zijn van een scheuring in de kerk. Dit moet Paulus begrepen en doorzien hebben. Daarom was hij een tegenstander van het Judaïsme. Hij wilde de *eenheid* der kerk en de *waarheid* van het Evangelie handhaven. De theologische motieven hebben bij de apostel zeker het zwaarst gewogen (Gal. 3). De zuilenapostelen hebben een ander standpunt ingenomen als de Judaïsten. Zij hebben immers Paulus' opvattingen op het punt van de besnijdenis erkend, en zijn Evangelie goedgekeurd. Toch hebben zij Paulus' methode in de praktijk van hun arbeid niet gevolgd. Zij hebben een binding aan Joods godsdienstig leven – ritueel en religieus – in het Joodse milieu misschien als iets vanzelfsprekends beschouwd, hoewel zij theologisch, t.a.v. de besnijdenis bijvoorbeeld, een ander standpunt innamen dan de extreem wettische Joodse Christenen. De twaalf apostelen hebben daardoor een positie ingenomen tussen deze groep enerzijds en Paulus (met anderen, die in Paulus' geest dachten) anderzijds. De Twaalven hebben zodoende een bindend element gevormd in de kerk, waardoor zij er krachtig toe hebben bijgedragen dat de bestaande controvers tussen Joodse Christenen en heidenchristenen niet heeft geleid tot een breuk in de kerk. Ook zij hebben geweten dat de kerk

---

als idee geleefd hebben in de harten en hoofden van die Joodse Christenen welke de Christelijke gemeenten wilden zien als uitbreiding van het aan de wet gebonden Israël.

[1]) Gezag en suprematie betekenen niet hetzelfde. Het laatste impliceert de gedachte van rangorde, van hoger en lager. Het begrip „gezag" behoeft dit niet in te sluiten. Een persoon kan gezag hebben in een kring van gelijken. De Jerusalemse gemeente oefende blijkens de bijbelse gegevens geen suprematie uit in de kerk, maar wel gezag. Het spreken van een „Christianisme dynastique" in verband met Jacobus, zoals Goguel doet (*Les premiers temps de l'Eglise*, Paris 1948), is dus alleen onder groot voorbehoud aanvaardbaar.

één is en ondeelbaar.[1]) Intussen moet echter opgemerkt worden, dat de zuilenapostelen met de overeenstemming waartoe zij in Jerusalem besloten, de *exclusieve* opvatting aangaande het volk Gods, zoals deze bij de extreme Joodse Christenen leefde, in beginsel hebben gedesavoueerd!

Enkele opmerkingen willen wij maken over de dubbele opvatting van het apostolaat en de tweedeling der kerk, die door Goguel en in aansluiting aan deze door J. L. Leuba verdedigd wordt.[2]) Goguel meent dat we in het N. Testament een onderscheid moeten maken tussen het „apostolat-charisme" waarvan Paulus een vertegenwoordiger is, en een „apostolat-institutionel", dat zijn representatie heeft in de Twaalven, en gelocaliseerd was in de Jerusalemse gemeente. Hij is van oordeel, dat wat de Synoptische Evangeliën over de aanstelling en arbeid van de Twaalven als apostelen vertellen, de projectie is van een latere tijd, waarin men behoefte had om het gezag van de twaalf apostelen in de kerk te verhogen. Dit laatste meende men te bereiken door van Jezus de instelling van het apostolaat der Twaalven af te leiden. Leuba bestrijdt het standpunt van Goguel op dit laatste punt en is van oordeel dat de instelling van het apostolaat der Twaalven door Jezus historisch is (Mrc. 3:13–19; Luc. 6:12–16). Toch houdt hij nog aan een onderscheiding in tweeërlei apostolaat vast, en wil ook hij spreken van een „apostolat institutionel" en van een „apostolat charismatique". Kort uitgedrukt is het onderscheid zo aan te geven: omdat de Twaalven tot apostelen waren aangesteld, ontvingen zij de H. Geest; Paulus ontving de H. Geest kort na de verschijning van Jezus op de weg naar Damascus (Hand. 9:17) en daardoor werd hij apostel. Tegen de opvatting t.a.v. Goguels afwijzing van de historiciteit van de mededelingen der Synoptici over de instelling van het apostolaat der Twaalven door Jezus merken wij op, dat reeds Paulus van het bestaan dezer apostolische waardigheid op de hoogte was. Want in 1 Cor. 15:7 spreekt hij van verschijningen van Jezus na zijn opstanding „aan Jacobus en aan al de apostelen". Wie Paulus nu precies met „al" die apostelen bedoelt, is onzeker, maar één ding staat vast, dat vóór Paulus' bekering het apostolaat als begrip en

[1]) De vraag of de practische houding van Jacobus, Cefas en Johannes niet principieel in strijd was met de paulinische opvatting van de vrijheid van het Evangelie, zoals hij die bijv. in Gal. 3–5 behandelt en die deze apostelen volgens Hand. 15 : 6 ev. toch ook eigenlijk zelf aanhangen, is een vraag die wij niet uitvoerig willen bespreken. De vraag is inderdaad interessant, maar vereist een afzonderlijke behandeling.

[2]) M. Goguel, *L'Eglise primitive*, Paris 1947; *Les premiers Temps de l'Eglise*, Paris 1949; J. L. Leuba, *L'Institution et l'Evènement*, Neuchâtel 1950.

werkelijkheid reeds bestond. Paulus wist dus van het bestaan der Twaalven,[1]) en hij zal hen ook wel als „apostelen" gekend hebben, toen hij 1 Cor. 15 schreef. Zo komt de opvatting van Goguel zwak te staan. Is er dan nog reden om met Leuba de onderscheiding van tweeërlei apostolaat te handhaven? Er moet inderdaad een zeker onderscheid zijn gevoeld. Het gebruik van de uitdrukking de „Twaalven", die ook Paulus kent en gebruikt, wijst er op dat deze groep een zekere afgeslotenheid vormde. Het feit, dat Paulus de uitdrukking kent en bezigt in de eerste brief aan Corinthe (15:5) bewijst, dat zij niet eerst in later tijd kan ontstaan zijn. Het bestaan van deze Twaalven moet afgeleid worden van de verkiezing als discipelen door Jezus, volgens Lc. 6:13. Wij erkennen geen grondige redenen om de historiciteit van deze mededeling in twijfel te trekken. Het is nu de vraag of het wel juist is om de onderscheiding tussen de verschillende apostelen aan te duiden op de wijze zoals Goguel en Leuba doen, die immers spreken van een „apostolat institutionel" en een „apostolat charismatique". Indien wij dit doen, dan zou men hieruit de gevolgtrekking moeten maken dat het charismatisch apostolaat alleen zou te vinden zijn buiten de kring der Twaalven. Dit achten wij onaanvaardbaar. Hebben ook de apostelen in Jerusalem niet de H. Geest ontvangen (Hand. 2) en spreekt Petrus niet van de genezing van de kreupele man door Gods kracht (Hand. 3:16, 4:10; 4:30)–[2]) Mogen wij daarom aan de twaalf apostelen het praedicaat charismatisch onthouden, en de indruk wekken dat het karakter van dit apostolaat alléén bepaald werd door het feit van de instelling door Jezus en dat hierop alleen zijn gezag was gegrond? Is er bovendien in het licht van de bijbelse gegevens, niet meer reden op de *eenheid* in het apostolaat en ook op de eenheid der kerk te wijzen dan op verschillen? „Wij allen zijn door één Geest tot één lichaam gedoopt, hetzij Joden, hetzij Grieken, hetzij dienstknechten, hetzij vrijen; en wij zijn allen tot één Geest gedrenkt (1 Cor. 12:13).[3]) – Wij zouden meer plaatsruimte voor dit artikel

---

[1]) Juist is de opmerking van Verheul (*Kent Sint Paulus buiten de twaalf nog andere apostelen?* art. in: Stud. Cath. 1947) dat de „twaalven" in 1 Cor. 15 : 7 in werkelijkheid niet 12 in getal waren, maar 11 (Judas ontbrak) en misschien 10 (Thomas kan ook ontbroken hebben). Hieruit blijkt dus hoezeer dodeka met het oog op de apostelen een vaststaand begrip is geworden in Paulus' dagen!

[2]) Zie L. Cerfaux: *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, art. in: Eph. Theol. Lov. 1939 (5–31); F. M. Braun, *Neues Licht über die Kirche*, Einsiedeln, Köln 1946 S. 48–56.

[3]) L. Brun, *Der kirchliche Einheitsgedanke im Urchristentum*, art. in: Zeitschr. für syst. Theol. 1937.

moeten hebben indien wij in dit verband ook zouden ingaan op de uiteenzettingen van Lohmeyer [1]) en Sasz, [2]) die aannemen een werkzaamheid van de Twaalven naast Jacobus en de andere verwanten van Jezus waardoor in de overleveringen der oudste kerk twee strengen lopen, welke in het N. Testament aanwijsbaar zouden zijn, en welke in Galilea en Jerusalem ontstaan zijn. Wij bevinden ons hier in een gebied waar we niet dan met grote voorzichtigheid in moeten trachten door te dringen, en waar voordurend het gevaar dreigt aanlokkelijke mogelijkheden tot zekerheden te promoveren. [3])

Voordat wij willen komen tot een samenvatting van onze conclusies in dit hoofdstuk, moeten wij onze aandacht nog richten op de collecte voor Jerusalem, waarover Paulus ook spreekt in de brief aan de Galaten (2:10).

De zuilenapostelen in Jerusalem hebben tot Paulus gezegd, bij zijn verblijf aldaar in Gal. 2 meegedeeld, dat hij de armen zou gedenken; Paulus schrijft, dat hij zich beijverd had dit te doen. Er is door sommigen opgemerkt (o.a. Holl), dat ,,armen'' een aanduiding is voor de gemeente in Jerusalem, evenals de naam ,,heiligen''.

Laten we beginnen met na te gaan op welke andere plaatsen Paulus de kwestie van de collecte bespreekt. Dit zijn de plaatsen, waarmee we moeten rekenen: Rom. 15:25–31; 1 Cor. 16:1, 2 Cor. 8:4; 2 Cor. 9:1; Gal. 2:10. Vooral met het oog op de naam ,,heiligen'' die Paulus zo vaak in verband met deze collecte gebruikt (Rom. 15:25; 1 Cor. 8:4, 9:1, 12), meent Holl dat aan de Oudchristelijke gemeente in Jerusalem een bijzondere heiligheid werd toegeschreven en dat de Oudchristelijke gemeente aldaar hieruit zekere rechten voor zich had afgeleid, waaronder die van geldelijke steun van gemeenten uit het buitenland. Inderdaad komt het ons voor, dat die naam ,,heiligen'' *een tijd lang* een vaste aanduiding is geweest uitsluitend voor de Joodschristelijke gemeente te Jerusalem, zoals dit ook het geval was met de term ,,gemeente Gods'', maar uit Paulus' brieven blijkt toch ten duidelijkste, dat hij deze titel ook toepast op heidenchristelijke gemeenten, zoals Corinthe, Efeze, Philippi, Colosse

---

[1]) *Galilea und Jerusalem,* Göttingen 1936.

[2]) *Apostelamt und Kirche,* München 1939.

[3]) Een goede bespreking over de standpunten van Lohmeyer en Sasz, Goguel en deze kwesties vinden we in de artikelenreeks van W. G. Kümmel in de Theol. Rundschau van 1947, '48–'49, '50. Een gebrek aan voorzichtigheid signaleren wij bij S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church,* London 1951, bijv. in zijn beschouwingen over de politieke houding der Joodse Christenen (p. 88f.).

(1 Cor. 1:2, 2 Cor. 1:1, Ef. 1:1, Phil. 1:1, Col. 1:2). – Gaat het bij deze collecte om een wettelijke *verplichting*, die de Oudchristelijke gemeente in Jerusalem oplegde aan de gehele Kerk? Sommigen zeggen, dat Paulus zich, blijkens de ijver, waarmee hij zich voor het verzamelen van gelden voor Jerusalem inzette, aan het gezag van de Jerusalemse gemeente zou hebben onderworpen. Hierin zien velen dan tevens een bevestiging van de opvatting, dat deze gemeente een machtspositie in de gehele kerk zou hebben ingenomen. Laten wij nagaan, in welke zin Paulus over deze collecte in zijn brieven schrijft.

Hij noemt deze soms een *dienst* (diakonia; 2 Cor. 8:4; 9:1, 12 ev. Rom. 15:31), enkele malen een *leitourgia* (Rom. 15:27; 2 Cor. 9:12) en een *charis* (2 Cor. 8:6, 7, 10). Deze uitdrukkingen zijn in het N. Testament zeer vaak religieus gekleurd. Het verzamelen van de collecte motiveert Paulus in Rom. 15:27 aldus: zij wordt gegeven aan de Jerusalemse gemeente, omdat de heidenchristenen zoveel geestelijke goederen van haar ontvingen. Sommigen hebben hierbij gedacht aan piëteit, die Paulus t.a.v. Jerusalem gevoelt, als de plaats waarvan het Evangelie is. Bovendien is Jerusalem de plaats waar (volgens Luc. en Joh.) Jezus zijn discipelen verschenen is na zijn opstanding; waar bij het Pinksterfeest de H. Geest werd uitgestort, en de eerste gemeente ontstond. Jerusalem gold in de Joodse apocalyptiek als de plaats waar de Messias zou verschijnen. Misschien hebben de apostelen daarom in Jerusalem de komst van het Koninkrijk Gods (Hand. 1:11) verwacht. Paulus spreekt van het Jerusalem, dat boven is, ,,onze moeder'' (Gal. 4:26 ev.). In het boek van de Op. v. Joh. speelt Jerusalem een belangrijke rol in het eschatologische eindgebeuren (Op. v. Joh. 3:12; 21:2, 10). Een zekere piëteit voor deze plaats op grond van de Joodse traditie, kunnen we Paulus inderdaad niet ontzeggen, al staat hier tegenover dat Jerusalem de stad is waar Jezus gekruisigd werd.

Van veel belang lijkt ons de gedachte, o.a. door Weber [1]) zo krachtig verdedigd, dat deze collecte behalve de ondersteuning der broeders (of alleen der armen? Gal. 2:10) ook – en vooral – beoogde de eenheid der gehele kerk te demonstreren en te onderhouden.

Deze gedachte ligt geheel in de lijn van de hieraan voorafgaande gedachtengang. De overeenstemming die tussen Paulus en de zuilenapostelen in Jerusalem (Gal. 2:9) bereikt werd, was immers o.m. ook een proclamatie waarbij, de eenheid der kerk, ondanks de

---

[1]) *Die Antiochenische Kollekte, die übersehene Hauptorientierung für die Paulusforschung*, Würzburg 1917.

scheiding der zendingsgebieden werd uitgesproken. Het lag geheel voor de hand om het bij deze *verklaring* in Jerusalem niet te laten, maar deze ook concreet in een daad om te zetten, temeer waar de scheiding in de zendingsarbeid het besef van die eenheid wel eens zou kunnen schaden.[1]) Als de collecte alleen een *sociaal* doel zou beoogd hebben, is niet goed in te zien waarom alleen de armen in *Jerusalem* moesten worden geholpen, en niet elders. Dit heeft Holl juist gezien. Maar wij menen dat Holl ongelijk heeft, als hij zegt dat die collecte als een soort belasting moet worden gezien, die de Oudchristelijke gemeente aan de kerk oplegde en dat ook hieruit haar gezagspositie zou blijken. De motiveringen die Paulus in Hand. 11:27 ev., in Rom. 15:27 ev., 1 Cor. 16:1, 2 Cor. 8:4, 9:1 voor deze collecte geeft, bieden hiervoor niet voldoende grond. Weliswaar spreekt hij in Rom. 15:27 van een zekere verplichting, maar de hierop volgende woorden wijzen uit, dat hij in het geheel niet denkt aan een verplichting als een wettelijke eis; het is een *zedelijke plicht*, die op de Romeinse gemeente rust. De verheven vorm, waarin hij in 2 Cor. 9:12 ev. van de collecte spreekt, lijkt ons daarom ook alleen gemotiveerd wanneer hij niet een soort kerkelijke belasting is geweest, maar een vrijwillige gave. Een collecte die wettelijk verplicht wordt gesteld, kan moeilijk een *liefdegave* worden genoemd, zoals Paulus schrijft in 1 Cor. 16:3. De collecte was een vrijwillige daad, die als dienst en hulpverlening, als gave der dankbaarheid moet opgevat worden, maar tevens een daad was, waarin de eenheid der kerk met Jerusalem gedemonstreerd en ongetwijfeld bevorderd werd.

Sasz („Apostelamt und Kirche") legt in verband met de collecte ook de nadruk op het motief van de eenheid. Hij merkt echter op dat over deze gedachte der eenheid Paulus en Jacobus verschillende opvattingen hadden. Paulus gaat hierbij uit van het geloof in de éne Heer Jezus Christus, Jacobus van de zichtbare gestalte der Jerusalemse gemeente. Voor Jacobus zou de collecte der heidenchristelijke gemeenten het bewijs zijn van onderwerping aan de oudste gemeente. Voor Paulus is het anders. Hij ziet het als een vrijwillige daad ter wille van de eenheid der kerk, waarvoor hij zich voor God verant-

[1]) Bultmann zegt in zijn *Theologie des Neuen Testaments*, I, S. 94: „Unter diesem Gesichtspunkt ist die Bestimmung des „Apostelkonvents" Gal. 2 : 10, dasz die heidenchristlichen Gemeinden für die Armen der Jezus. Gemeinde Mittel liefern sollen, historisch fast als die wichtigste Bestimmung des Konvents zu bezeichnen; denn die Gefahr, dasz die Einheit der Gemeinden verloren gehe, war gröszer als die, dasz sich die heidenchristl. Gemeinden dem Alttest. Gesetz verpflichten lieszen."

woordelijk weet. In dit licht verklaart Sasz de nogal duistere uitspraken van Paulus in Rom. 15:31, waar hij biddend hoopt dat zijn dienstbetoon voor Jerusalem gunstig wordt opgenomen door de heiligen. Er zou, meent Sasz na Paulus' bezoek aan Jerusalem (Gal. 2) een verscherping gekomen zijn in de houding der Judaïsten tegenover Paulus' wetsvrij evangelie. In deze omstandigheden zou het, volgens Sasz, de vraag zijn of de oudste gemeente de collecte nog als voldoende bewijs voor de erkenning van Jerusalems positie in de kerk zou aanvaarden. Neemt Jerusalem de collecte onder deze omstandigheden nog aan, dan is daarmee de eenheid erkend. Neemt Jerusalem haar niet aan, dan is daarmee een breuk ontstaan en daarmee is ook de eenheid van het Evangelie, waar Paulus zo nadrukkelijk op wijst (Gal. 1:6 ev.), in gevaar. Deze beschouwingen zijn waardevol, vooral op het punt van de door Sasz gesignaleerde samenhang van de eenheid van Kerk en Evangelie („Apostelamt und Kirche", S. 121 ff.).

Wij willen onze conclusies samenvatten.

Holl en Cerfaux willen aan de Jerusalemse gemeente een hiërarchische primaatspositie toekennen met betrekking tot de gehele kerk. Deze primaatsgedachte kan geleefd hebben in het milieu van die Joodse Christenen, die de kerk wilden zien als uitbreiding en voortzetting van het aan de wet gebonden Israël. Uit het N. Testament blijkt echter niet dat dit de *algemene* opvatting in de kerk was. De gegevens in Hand. en de brieven van Paulus wijzen niet heen naar een hiërarchische positie der Oudchristelijke gemeente van Jerusalem over de kerk, hoewel Paulus (en natuurlijk ook anderen) wel weet dat de kerk aan haar zeer veel verplicht is. Door het in vele opzichten vasthouden aan Joodse tradities hebben de zuilenapostelen zich genoodzaakt gezien zich bij de overeenkomst van Gal. 2:9 t.o.v. de arbeid in de heidenchristelijke gemeenten te distantiëren, door de scheiding van de arbeidsterreinen (Gal. 2:9), waarbij echter opgemerkt moet worden dat althans de zuilenapostelen met Paulus en Barnabas van een *afscheiding* niets hebben willen weten. Zij hebben één willen zijn met de gehéle kerk. Zij hebben hierin oecumenisch gehandeld, geheel naar de bedoelingen en de geest van Christus, die voor deze eenheid in het hogepriesterlijk gebed zo nadrukkelijk gebeden heeft (Joh. 17:20–23).

KARL BARTH ALS ETHICUS[1])

DOOR

J. M. DE JONG

Amsterdam

,,Hommage à Karl Barth'' was de titel van de bundel theologische studiën, welke, ter gelegenheid van zijn vijftigste verjaardag, werd aangeboden aan de man, die is gevierd als reformator en leraar der kerk, beschouwd als de vijand van alle theologie aan welke menselijkheid en wetenschap lief zijn, als de voorbode van de anti-Christ, zo niet de anti-Christ zelve, de theoloog, die thans, in zijn zes en zestigste levensjaar, onder goed en kwaad gerucht, voortwerkt aan zijn levenswerk, in voortdurende zelfcontrôle en zelfcorrectie.

,,Hommage à Karl Barth'' bedoelt ook dit referaat. Niet minder, doch ook niet meer. Niet minder, immers een geste, die dankbaarheid verraadt en een toenemende bereidheid tot luisteren uitdrukt, ook en vooral, nu Barth in zijn leer der schepping is toegekomen aan anthropologie en ethiek en zijn dogmatische uitgangspunten juist op deze terreinen de toets van menselijkheid en controleerbaar weten te doorstaan krijgen, waarden welke het hart hebben van deze vergadering. Niet méér dan een geste. Geen studie die de structuur blootlegt van dit bouwwerk, ook geen microscopisch onderzoek van één der bouwmaterialen. Gesteld voor de vraag of ik de mij toegestane tijd zou besteden door mij te bepalen tot één der aspecten van Barth's speciale ethiek, dan wel méérdere vooronderstellingen, uitzichten en consequenties vluchtig zou aanstippen, heb ik gekozen voor het laatste. Deze keuze is gebaseerd op de overweging, dat theologie en kerk heden vóór alles gebaat zijn met daadwerkelijke bereidheid tot synthese, een gerichte synthese, die de onwil met zich brengt om zich vast te bijten in het detail en daardoor het geheel uit het oog te verliezen, de tegenzin om partiële overwinningen te boeken, die slechts geboekt kunnen worden door negatie en slecht luisteren.

Juist Karl Barth stelt aan zijn lezers in dit opzicht hoge eisen. Door de omvang van zijn oeuvre, door de gestadige voortgang en zelfcorrectie in zijn denken, door de beweeglijkheid van zijn stellingname, die in 1920 anders is dan in 1930, in 1940 met andere tegenstand rekening houdt dan in 1950. Boven alles door het feit dat de

[1]) Lezing, gehouden voor de Vergadering van Moderne Theologen te Amsterdam op 22 April 1952.

gerichte synthese van zijn theologie in de eerste helft van zijn werkzaamheid vooral gerichtheid, keuze inhield, in de tweede helft van zijn leven zich vooral als synthese onthult. Als predikant in Safenwil en als hoogleraar in Göttingen moest hij zich immers losmaken van een bepaalde synthese van Evangelie en idealisme, die hem voorbarig en fataal voorkwam en hij deed dit door een besliste keuze, door een hardnekkig ,,néén''. Als theoloog echter in de ruimte der wereldkerk en als medemens van zijn tijdgenoten rondom de tweede wereldoorlog, wil hij vóór alles doen uitkomen, dat deze keuze een antwoord wil zijn op de universele keuze van God voor de mens, dat dit ,,neen'' gebaseerd is op het wereldwijde ,,ja'' van het Evangelie. De nauwe weg, die hij in schijnbare eigenzinnigheid eens wenste te gaan, blijkt meer en meer niet het paadje te zijn dat tussen kerkbanken en stoven leidt naar de houten broek, dat symbool van isolement, doch het pad dat zich slingert over de kam van een bergrug, van waar men de wereld inkijkt en slechts de hemel boven zich heeft.

Door dit alles echter is het zo verleidelijk en gemakkelijk om met Barth's theologisch denken, dat een tijdperk omvat en zich in de oecumene voltrekt, afrekening te houden door zich in het detail vast te bijten, door een partiële stellingname voor het geheel te verslijten.

Met name geldt dat voor Barth's ethiek. Wij hebben immers in dit laatste deel van zijn Kirchliche Dogmatik onverminderd van doen met de fundamenten waarop héél het bouwwerk rust. Onze aandacht wordt daar naast opgeëist voor de plaats welke deze christelijke ethica inneemt temidden van de stelsels en uitgangspunten der ethiek in het algemeen. Wij komen te staan voor de vraag in hoeverre de uitbreiding en voortgang in Barth's denken een ontwikkeling aangeven dan wel breuk met zijn verleden betekenen. Wij bemerken voorts hoe deze ethiek in haar opbouw onmiddellijk aansluit op de daaraan voorafgaande anthropologie en worden weer geboeid door de merkwaardige en suggestieve ordening der stof die daardoor mogelijk wordt; is deze ordening willekeurig, fictief, meer aesthetisch dan logisch gemotiveerd of is zij innerlijk noodwendig, houdbaar en bevrijdend?

Eerst dan begint de confrontatie met wat Barth in het midden brengt over al die levensterreinen, waarop van de mens een aan God gehoorzaam handelen wordt gevraagd, en waarvoor hij richtlijnen, raad en bijstand tracht te geven; een indrukwekkende reeks van onderwerpen, die in alle boekaankondigingen en recensies met graagte wordt opgesomd.

Heeft het nu zin om b.v. de trinitarische fundamenten van deze

ethiek aan een onderzoek te onderwerpen, met verwaarlozing van die uiterst practische consequenties, waaruit toch blijken moet of zulk een grondslag zin heeft?

Moeten wij ons verliezen in de oriëntatie van deze ethiek binnen het kader van de gehele Kirchliche Dogmatik en van Barth's aanvankelijk ethisch denken, en ons begeven in strijdvragen, in hoeverre de nieuwe Barth zich onderscheidt van de oude, met het oogmerk daarmee aan te tonen, dat wij het altijd al wel gezegd hebben? Toch niet. Het gaat er primair om, ons oordeel op te maken over het laatstverschenen deel van Barth's dogmatiek.

Welke waarde heeft het om ons te concentreren op een vergelijking van deze ethica met systemen van wijsgerige, seculiere ethiek, die ons onvermijdelijk voert naar de laatste vragen van wijsgerige en theologische bezinning, indien dit tot gevolg heeft dat wij ons in de ijle atmosfeer van abstracties komen te bewegen, die wij nauwelijks in onze vingers weten te krijgen?

En, ten slotte, waarom zouden wij afstuiven op wat Barth beweert over verloving en huwelijk, over de beroepsethiek van de arts en over euthanasie, over doodstraf en militaire weerbaarheid, trachtend ieder aan onze trekken te komen, alsof het niet bij voorbaat duidelijk was dat er geen spaan van al deze ethische adviezen en conclusies overblijft als een Rooms Katholiek zich uitspreekt over Barth's mening over geboorteregeling, een lid van „Kerk en Vrede" over zijn standpunt inzake oorlog en rechtsorde, een liberaal over zijn politieke opvatting en een Calvinist over zijn visie op de Zondagsheiliging.

Een blik op de stellingen, die de gang van dit referaat weergeven, is voldoende om te bemerken, dat mijn voorkeur deze avond daarom uitgaat naar de veelzijdigheid boven de eenzijdigheid, naar de samenvatting boven de diepteboring.

Elk der stellingen bedoelt een wegwijzer te zijn naar een van de vertrekken of belendende percelen van dit gebouw, waarvan wij niet meer dan de drempel betreden, om dan ijlings te bedenken dat er meer drempels en nog andere in- en uitzichten zijn.

> STELLING I. Dat bij Barth de ethiek onderdeel is van de dogmatiek houdt geen onderhorigheid in van „het leven aan de leer", doch is aanwijzing van het ethisch gehalte van het dogma. Dat het door God gewilde menselijke handelen gefundeerd is in de openbaring Gods is niet meer waar dan dat deze openbaring gericht is op het handelen van de mens.

De twee eerste stellingen zijn gewijd aan de plaats welke de ethiek inneemt in het geheel van Barth's Dogmatik. De eerste wil slechts onderstrepen in welk een hecht verband de ethica hier in de geloofsleer is opgenomen, met welk een vanzelfsprekendheid de geloofsleer hier uitmondt in de ethiek. Het is bekend hoe Barth in de twintiger jaren, b.v. in zijn opstel over Ethik van 1924, zich, vol innerlijk verzet en met uitgesproken agressiviteit, losmaakt van alle ethiek in de zin van een zelfstandige beschrijving en algemene normering van het goede handelen, waarop dan een leer aangaande God als bekroning komt te rusten of er als postulaat op volgt. Het kon een tijdlang de schijn hebben als bepaalde Barth zich er toe, het tegengestelde te poneren: nl. dat de bezinning op het goede, aan God gehoorzame handelen niet anders was dan aanhangsel van de geloofsleer, een aanhangsel, dat zo weinig mogelijk binnen het zoeklicht der theologische aandacht diende te komen. Reeds lang echter vóór het verschijnen van de speciale ethiek, reeds in het eerste en tweede deel der Dogmatik, bleek dit schijn te zijn. Het Evangelie, zo lezen wij daar, bedoelt en bewerkt de redding van het schepsel en deze redding sluit zijn heiliging in. Het bevrijdend Woord van God, van déze God, die zich in Jezus Christus kenbaar maakt, is tevens het gebod Gods, dat in beslag neemt, opeist en richt. De heiliging is niet aanhangsel, doch keerzijde der rechtvaardiging. God is subject op souvereine wijze. De mens wordt daardoor geen object, doch subject, menselijk subject in eminente zin. Het heil voor de mens bestemd, is dat hij mèns mag zijn, kan zijn, moet zijn in die volle zin des woords, welke inhoudt: mens voor Góds aangezicht en médemens. Dieu a besoin d'hommes. God heeft mensen nodig. Hij heeft ze nodig om der wille van hen zelf. Dat is zijn liefde. God is de enige, die niet slechts duldt, doch wenst dat er ook nog iemand is naast hem in eigen zelfstandigheid. Het luisteren naar deze God is geen passiviteit, geen sponsachtig opzuigen, doch een innerlijk verwerken, dat vraagt om een scheppend antwoord, een leven, een uitbeelden (Darstellen), een doorgeven.

De liefde tot God (d.i. het niet meer laten kunnen om God steeds opnieuw te zoeken, daar waar Hij zich vinden liet), is de enige wijze van zijn, die aan de gelovige door God wordt gelaten en geschonken. De lof Gods kan het niet laten hiervan te getuigen tegenover de medemens, met woord, daad en levenshouding, in spontane vanzelfsprekendheid en strijdbare discipline.

Men moet lang doorgaan, wil men recht doen aan de hardnekkig-

heid waarmee Barth in telkens nieuwe bewoordingen en zinswendingen dit thema variëert. Het is niet alleen het aambeeld waarop gehamerd wordt, het is de atmosfeer waarvan deze theologie is doordrenkt. Ik wil volstaan met te wijzen op die pregnante exegese van de brief van Jacobus, „Weest daders des woords" in het eerste deel der Kirchliche Dogmatik, waarop dan de passage volgt waarin Barth het laatste gesprek weergeeft dat hij had met Adolf Harnack. Deze gaf te kennen dat hij aan een dogmatiek – gesteld dat hij die te schrijven had – als titel zou willen geven: het leven der kinderen Gods. Barth kan zich dan niet vinden in de achtergronden, die deze woorden bij Harnack hebben – theologie als de wetenschap van een gerijpt religieus en zedelijk bewustzijn – maar, zo gaat hij verder, daarom behoeft dit oogmerk der vrijzinnige theologie, het leven der kinderen Gods, nog niet onder de tafel te vallen: het kan tot zijn recht komen in een theologie op openbaring en geloof gegrond, daar waar het thuis hoort.

Tegen deze achtergrond nu willen we trachten Barth's ethiek te omlijnen en te typeren.

STELLING II. Barth's ethiek kan getypeerd worden:

a. als explicatie en uitwerking van het ène onontkoombare gebod tot dankbare wederliefde jegens God,

b. als een poging tot dienst aan de verwerkelijking van 's mensen vrijheid tot gehoorzaamheid in een door God geschapen, van hem vervreemde wereld,

c. als illustratie van zijn these dat het Evangelie de inhoud is van de Wet (thora) en de Wet vorm is van het Evangelie.

Allereerst (*a*) als explicatie en uitwerking van het ène onontkoombare gebod tot dankbare wederliefde jegens God. Er zijn niet véle geboden Gods, er zijn niet twee geboden, er is één gebod, het gebod om te geloven. Dit is het gebod tot dankbare wederliefde jegens Hem, die ons het eerst heeft liefgehad. God liefhebben is gaarne naar God luisteren en Hem loven om wat Hij zegt, doet en is. Dit loven Gods geschiedt ten overstaan van de medemens. Dit is de eerste en laatste dienst, die mens aan medemens bewijzen kan. De tien geboden en de spreuken van de Bergrede zijn de middelen die ons geschonken zijn om te voorkomen, dat deze lof Gods niets dan „words, words, words" zou blijven. Zij markeren de uitwegen, die door het moeras voeren, zij geven aan hoe de kinderen Gods het waar mogen maken, dat zij door God bevrijd zijn, en dus aan Hem gebonden, gebonden

en daarom vrij. Aan de verwerkelijking van deze vrijheid tot gehoorzaamheid in een wereld, waarvan het waar het is dat zij van God is vervreemd en nog meer waar dat zij aan God toebehoort, poogt de ethiek een bijdrage te leveren.

(*b*) Het is goed om tot ons te laten doordringen, hoe uiterst bescheiden de functie en het vermogen der ethiek hier worden gezien. Zij kan noch de inhoud van het gebod Gods afdoend omschrijven, noch een geldig oordeel uitspreken over het al dan niet aan God gehoorzaam zijn van het menselijk handelen.

Of ik doe wat goed is in Gods oog, weet Hij die in het verborgene is en ziet. Wat wij ten aanzien van het geloof en de waarachtigheid daarvan wel plegen te erkennen, n.l. dat er Een is die de harten kent en oordeelt, laten wij ten aanzien van het menselijk handelen veelal te weinig gelden. Daar lezen wij het gebod Gods af van een zedelijk beginsel, leiden het af uit een algemene regel en meten het menselijk handelen aan de overeenstemming met dit beginsel, aan de herleidbaarheid tot zulk een regel. Het gebod van de levende God is echter een trillende pijl die treft in een roos, welke niet open en bloot ligt. De heilige Geest zoekt de mens op bij die uiterste vertakkingen en onnaspeurbare kruispunten waar hij zich bevindt en schuil gaat. Dat betekent geenszins dat het zedelijk handelen in individualistische willekeur zich voltrekt, in de trant van een misverstaan ,,dilige Deum et fac quod vis''. Het ,,Gebot der Stunde'' wordt de mens waarlijk niet duidelijk zonder dat hij rekening houdt met een veelzijdige ervaring. Er is een, aan de bijbelse boodschap ontvonkte, door de ervaring van enkelingen en geslachten gevormde, *verwijzing* mogelijk in de *richting* van de ethische beslissing, die dan, in geloof, voor Gods aangezicht, wordt genomen. Er is een continuïteit van het op Gods gebod gerichte handelen, die samenhangt met de structuur van het menszijn en met de rijke neerslag van dit gebod in het bijbels getuigenis, waardoor het Gebot der Stunde het tegendeel is van een va banque politiek. Daardoor kan systematische ethische bezinning zoiets zijn als exercitie in het goede handelen, droogzwemmen volgens de bewegingen der geloofsgehoorzaamheid, opdat de sprong in de vrijheid kan worden gewaagd zonder blind risico. Beraad, wederzijdse steun, vooral een constant zich zelf afvragen en elkander vragen, welke de goede weg is, dat alles is mogelijk en nodig. Dit is heel veel, doch het is weinig en zonder pretentie, vergeleken met wat een ethiek veelal pretendeert te zijn en te bieden. Het is niet meer dan een poging tot dienst. Wat geloven is, kan een

geloofsleer ten naaste bij beschrijven. Of ik geloof, staat in een ander boek geschreven. Wat geloofsgehoorzaamheid is, daar kan een ethische bezinning omheen cirkelen. Of ik God gehoorzaam, staat geschreven in het boek des levens.

Een derde, voorlopige typering (*c*): Barth's ethiek als illustratie van zijn these dat het Evangelie de inhoud is van de Wet. In de titel van zijn brochure ,,Evangelium und Gesetz'' heeft hij, zoals bekend is, de gebruikelijke volgorde van Wet en Evangelie omgekeerd. Wéér een manier om uit te drukken dat God meer en eerder geeft dan Hij vraagt en eist, dat zijn gebod oprijst op de grondslag van zijn bevrijdende daad. De tafelen van de wet liggen besloten in de ark des Verbonds.

Elk dezer typeringen mondt uit in een wijd complex van vragen, die ons leiden naar de volgende drie stellingen.

> Stelling III. Deze christelijke ethica onderscheidt zich fundamenteel van wijsgerige, autonome ethiek, die immers het motief der dankbare wederliefde als constitutieve factor niet kent. Barth's distantie wil oncritische vermenging voorkomen ten dienste van de verkondiging (dit in aansluiting op II*a*).

Wie het motief der dankbare wederliefde als constitutieve factor in Barth's ethiek heeft herkend, heeft het instrument in de hand, waarmee hij christelijke ethica onderscheiden kan van wijsgerige bezinning op het zedelijk handelen van de autonome mens. Zoals Barth's anthropologie de mens als zelfstandig wezen, los en afgedacht van God, eenvoudig niet kent, zo kent zijn ethiek geen ware gehoorzaamheid, niets dat in bijbelse zin goed te noemen is, afgedacht en los van de dank en de lof die aan God toekomen.

Het criterium van het goede handelen kan nu eenmaal in een bijbelse ethiek niet liggen in de sfeer van de constateerbare daad of van de objectieve waarde. Het woord zonder de daad moge dood zijn, de daad is dubbel-zinnig. Eerder dient dat criterium gezocht te worden in de sfeer der motieven. Een gezindhéidsethiek dus? De christelijke ethica een verbizondering van een algemene ethiek van het zuivere sollen? Toch niet, want de gehoorzaamheid des geloofs is niet primair een streven, een zuivere doelgerichtheid, doch de uiting van een nieuwe werkelijkheid. Het gaat om een wijze van zijn, om de spanning tussen een nieuwe aeon, die is aangebroken en een oude aeon, die nog krachtig werkzaam is. Het gaat niet om gezindheid, (een woord waarin de menselijke habitus centraal staat en de

werkelijkheid Gods in de nevelen blijft), doch om existentie, (een betrokkenheid op God waarvan het initiatief bij God ligt). Goed en kwaad zijn daarom oordelen die gestempeld zijn door het geloof. Veel misverstand zou voorkomen worden, indien wij bijtijds bedachten dat elk aspect van de levenswerkelijkheid, elke wijze van benadering van het gegevene nu eenmaal, zo niet een eigen taal, dan toch een eigen taalgebruik schept. Eerst recht is dat het geval met die authentieke interpretatie van het menselijk zijn en handelen, welke het Evangelie is. Dit hanteert op eigen wijze de woorden goed en kwaad.

Men moet daarom niet al te snel kopschuw worden als Barth voor de verhouding van christelijke en wijsgerige ethica het ons maar matig bekorende beeld hanteert van het volk Israël, dat het land Kanaän ontvolkt en bezet. Voorzover in zulk een spreekwijze nog een element van grimmige bravour meespreekt, te verklaren uit Barth's heftig verweer tegen eigen verleden, kunnen wij dat laten voor wat het is of het van enig critisch commentaar voorzien. Belangrijker is het om oog te hebben voor dat onderscheiden taalgebruik en voor Barth's begeerte, dat in de kerk gesproken zal worden in de taal der kerk, dat is: in de taal van wet en profetie, van evangelie en epistel, opdat het Israël der kerk niet door Kanaänieten bevolkt worde. Op onze vraag of dan niet het gevaar dreigt van de tale Kanaäns, houdt Barth zich van de domme of maakt grapjes. Hij schijnt daar zijn redenen voor te hebben. Alzo: al wat niet uit geloof is, is zonde.

> Stelling iv. Raakvlakken en partiële overeenkomsten van aspecten van wijsgerige ethiek (hetzij van Kantiaanse structuur, hetzij een waardenethiek, hetzij een naturalistische levensleer) met de christelijke ethica zijn te beschouwen als „Phaenomene des Menschlichen" (zie K. D. III 2). Zij worden door Barth naar waarde geschat, in zo ver zij niet de verkondiging beheersen en beschadigen (dit in aansluiting op II*b*).

Niettemin is het zonneklaar dat Barth niet alleen in zijn vrijheidsbegrip schuldenaar van Kant is, doch in zijn zin voor concrete rijkdom van wat er in de schepping aan waarden is geschonken, ook duidelijk raakvlakken toont met een „materiële" waarden-ethiek in de trant van Scheler en, in de plaats die hij geeft aan het lichaam en wat des lichaams is, niet bang is om in het naturalisme zijn vingers aan koud water te branden. Men mag hem in ethicis uitgesproken

eclecticus noemen. Faut de mieux? Ik dacht van niet. Ethiek, die poging tot dienst is, maakt gebruik van al wat dienen kan.

Ook dit: De taal der openbaring kent niet, negeert of relativeert bepaalde scheidingen en onderscheidingen, die in ons bewustzijn burgerrecht verkregen hebben, als daar zijn: de splitsing van object en subject, van denken en uitgebreidheid, van plicht en neiging, van ziel en lichaam, van autonoom en heteronoom, van enkeling en gemeenschap. De veelheid der stelsels en systemen, idealisme en materialisme, formalisme en hedonisme bestaan bij de gratie van deze splitsende werkzaamheid. Wie aanhanger is van een dezer systemen, is nu eenmaal niet geneigd gebruik te maken van het inzicht, dat door de tegenstander is verworven. Doch de christendenker, die Barth is, zoekt de ware mens achter deze elkander schijnbaar uitsluitende aspecten; in de mens, die de eenheid van deze tegendelen is, de mens, die ziel van zijn lichaam is, die subject is op grond van het feit dat God hem tot object verkoos, voor wie het heil tegelijk gelukzaligheid en plicht beduidt. ,,Phaenomene des Menschlichen'' noemde Barth in zijn anthropologie die geledingen en aspecten van het menszijn, die ergens hun grond en werkelijkheid hebben, doch alleen niet in zichzelf en daarom niet als het enige of het alles beheersende centrum van het menselijke mogen optreden. Hij ziet ze en erkent ze doch houdt ze in 't oog.

Eclecticisme is geen fraai woord. Gerichte synthese is 't zelfde en klinkt positiever; een synthetisch streven, waarvan het telos ligt in de ware mens Christus. Naarmate Barth minder krampachtig en fanatiek, meer argeloos en blij-verzekerd in het leven is komen te staan, bloeit dan ook het gesprek op in zijn geschriften en zoals hij in zijn ,,Geschichte der Theologie des Neunzehnten Jahrhunderts'' over zijn tegenstanders heel wat milder oordeelt dan zijn al te ijverige volgelingen plegen te doen, voert hij in zijn Ethiek het gesprek met Schweitzer door naar hem te luisteren en, zonder Schweitzers's constructies en apriori's te aanvaarden, diens zuiverste thema ten gehore te brengen als een reproducerend toonkunstenaar. Scherp worden zijn afgrenzing en afwijzing eerst, waar de verkondiging wordt overwoekerd en beschadigd, doordat verschijningsvormen van het menselijke en partiële waarheden aangaande de mens zich nestelen in het centrum, waar God in het verborgene de mens ontmoet, als vreemde goden gehoorzaamheid eisen en daardoor de verbindingen in het heilsgebeuren verbroken worden.

STELLING V. In zijn kleinere geschriften en in de aan het ethos gewijde hoofdstukken in de K. D. paart Barth een vergaand begrip voor de specifiek Lutherse en Calvinistische accenten aan een eigen visie op de verhouding van Evangelie en Wet, die in hoge mate recht doet aan exegese, verkondiging, apostolaat en pastoraat (dit in aansluiting op II*c*).

Na ons kort rekenschap te hebben gegeven van breuklijnen en raakvlakken van deze bijbelse ethiek met haar wijsgerige en seculiere pendanten, een enkele opmerking over de casus positio te midden van Lutheranisme en Calvinisme. Dat de volgorde ,,Evangelie en Wet'' in het bizonder op verzet van Lutherse zijde moest stuiten was te verwachten. De Wet in de usus elenchticus, als openbaring van de vernietigende heiligheid Gods, als diepte-dimensie van het geweten, als wegbereider en achtergrond voor de lichtende genade van het Evangelie, is het Lutheranisme dierbaar. Deze conceptie gaat teloor bij Barth. Ironisch sprak hij op het theologisch gesprek in Herborn – aldus Miskotte in ,,Kerk en Theologie'', Juli 1951 – over ,,die tragische Theologie der norddeutsche Tiefebene''. Doch ook het Calvinisme, zij het in deze minder hartstochtelijk en religieus geladen, pleegt de Wet als spiegel der zonde aan de genadeverkondiging vooraf te doen gaan, al neemt dezelfde Wet Gods hier in het stuk der dankbaarheid ook de zedelijke ordening ter hand, die als vrucht der dankbaarheid is mogelijk geworden.

Is het nu waar, dat bij Barth de zin voor het donker mysterie Gods ontbreekt, dat bij hem het dodend oordeel, het heilig gebod teloor gaat in een ,,monisme des lichts'', dat de genade bij hem ,,goedkoop'' wordt (Bonhoeffer) en dat de practisch-ethische levensleiding bij hem tekort komt?

Laat ons weerstand bieden aan de verleiding om aan te tonen hoe deze critiek zo ongeveer het tegendeel is van wat vijftien jaar geleden tegen Barth te berde werd gebracht en ons niet gaan begeven in de pikante, doch niet fundamentele strijdvraag, wie nu veranderden, Barth of zijn critici. De becritiseerde voorspelt trouwens, dat over vijf jaar de critische wind weer uit geheel andere hoek zal waaien.

Ik wil slechts, bij wijze van een sterk vermoeden, poneren dat Barth noch het specifiek Lutherse, noch het typisch Calvinistische accent uit het oog verloren heeft. De volgorde van Evangelie en Wet is immers voor hem een bijbelse rangorde en niet een psychologische

volgorde. Is de bijbelse rangorde gewaarborgd, dan is er geen bezwaar om de psychologische volgorde om te keren. Indien vast staat, dat in de verkondiging en in het pastoraat, Gods „Ja" de voorwaarde is van zijn „neen", zijn liefde de bron van zijn heilig oordeel, dan kan rustig worden toegegeven dat in gesprek, bewustwording en levensgang, paedagogisch èn spontaan, het duister aan het licht vooraf kan gaan en dat het soms moet ergeren, wil het beteren. De profundis clamavi ad te...! Mits dan maar uit deze psychische feiten en psychologische waarnemingen geen theologisch bindende regel wordt gemaakt. Dit naar Lutherse zijde. God is licht en in Hem is in het geheel geen duisternis.

Dat de wet als beginsel van levensordening in Calvinistische of humanistische zin bij Barth te kort komt, is een critiek, die stamt uit de tijd vóór de verschijning van zijn speciale ethiek en die vermoedelijk wel verstommen zal als deze meer algemeen bekend is geworden. Indien ergens vanuit het gebod Gods getracht wordt concrete levensleiding te geven, dan hier. Het voorgaande neemt niet weg, dat Barth's totale visie een belangrijke accentverschuiving en een stellige vernieuwing genoemd mag worden.

Een viertal vragen!

Exegeten, wordt er recht gedaan aan de exegese, ja of neen, als de thora primair wordt gezien als genadegave, als mogelijkheid ten leven, als aanbod en eerst dan en daarin als opdracht, beperking en gebod? Joodse critiek op een stereotiep christelijke weergave van Paulus' visie op de Wet als boosaardig instrument van zelfrechtvaardiging, is toch niet geheel vergeefs geweest.

Predikers, betekent het geen bevrijding en vernieuwing in de ververkondiging, om het even of er nu methodisch deductief of inductief gepreekt wordt, als er pas van zonde gewaagd behoeft te worden, nadat het lied van Gods bemoeienis met de mens heeft geklonken, als het duister niet in eigenmachtige, menselijke pretentie wordt aangewezen, vastgesteld en opgedrongen, doch openbaar wordt doordat het Licht der wereld ook een straal in de kerkruimte doet vallen?

„*Apostelen*", wordt het apostolaat niet gediend als de prediking der Wet in de zin van het blootleggen van een negatief aanknopingspunt als conditio sine qua non voor het ontvangen der blijmare komt te vervallen? Komt te vervallen, wel te verstaan, niet, in psychologische zin, als eventueel mogelijk aanknopingspunt, doch als godsdienstig noodzakelijke voorwaarde. Wij verstaan Barth in

zijn controverse met Brunner toch verkeerd door hem de verkondiging van een deus ex machina toe te dichten, een simplistisch ,,Senkrecht von oben''. Waar hij zich tegen verzet is de vermeende noodzaak van een bemiddeling tussen mens en God, nu niet in het R.K. priesterschap gelegen, doch in een psychische gesteldheid, een menselijke bereidheid, een menselijk roepen en vragen om God. Op de markt des levens gaat toch het goddelijk aanbod van het Evangelie aan de vraag vooraf. Theologisch is dit onomstotelijk. Psychologisch kàn deze volgorde evenzeer zijn beperkte gelding hebben als de omgekeerde nl. ervaring, dat de menselijke vraag opmerkzaam maakt op het goddelijk aanbod, respectievelijk dit doet toenemen.

En moeten *pastores* niet dankbaar zijn, als zij de Wet Gods niet wettisch en niet abstract idealistisch, maar in vrijheid dienend leerden hanteren? In vraag en wedervraag, onder vallen en opstaan, elkander steunend en als enkeling het wagend, mogen wij de bede van de psalmist leren verstaan: laat uw geboôn mij niet op reis ontbreken!

> Stelling vi. Dat de ethiek in deze trinitarische dogmatiek allereerst valt onder de leer van de schepping wil zeggen dat het gebod Gods geldt voor alle creatuur. Dat dit feit eerst van kracht wordt waar het Evangelie is verkondigd, is daarmede niet in tegenspraak. Het gebod Gods is algemeen in geldigheid en universeel van strekking, bijzonder van inhoud en beperkt in verwerkelijking.

Wij komen toe aan de crux van Barth's ethiek. Wat betekent het, dat wij hier te maken hebben met een ,,scheppingsethiek''? Het betekent dat het gebod van die God, die ons in Jezus Christus genadig is, ook het gebod van onze Schepper is en dus ook het geschapen, het creatuurlijk bestaan heiligt. Een mondvol, zo als wij die telkens te verwerken krijgen in de cursief gedrukte volzinnen, welke ieder hoofdstuk van de Kirchliche Dogmatik voorafgaan en samenvatten.

Laten wij een ogenblik deze woorden herkauwen. Wij bemerken dan, dat Barth het gebod van de Schepper niet afleest uit wat wij zo gewoon zijn de natuur of de schepping te noemen, doch uit het Evangelie, uit de persoon van Christus. Niet uit Christus als het vleesgeworden Woord, als de roepende, verkiezende, verzoenende werkelijkheid Gods, doch uit Christus als de ware mens, wiens menszijn weliswaar met God verbonden is op een wijze, die voor geen ander mens-zijn geldt, doch niettemin het mens-zijn van ons allen is.

Uit deze gans-bizondere menselijkheid wordt duidelijk wat de ware inhoud is van Goethe's: ,,Werde was du bist''. Hier blijkt, dat menszijn inhoudt: God danken en eren, mede-mens zijn, ziel van een lichaam wezen, leven binnen de door God gestelde grenzen; de vierdeling dus van de anthropologie. Het gebod van God de Schepper is: de zelfverwerkelijking van het schepsel. Het moge dan zo zijn dat dit gebod de mens bereikt vanuit een zeer bepaalde hoek, vanuit een punt des tijds en een punt in de ruimte – Jezus van Nazareth – toch is het dàt gebod, dat *de* mens als mens raakt, waarop hij aangesproken mag worden. Het is dàt gebod waaraan de mens – niet de christen, doch de mens vanuit zijn creatuurlijkheid – vanuit zichzelf zou moeten willen en kunnen gehoorzamen.

De historie en het heden zijn er om te bewijzen, dat de feitelijke mens uit zichzelf dit gebod niet kent en niet gehoorzaamt. Hij stelt zich andere doeleinden, koestert andere overtuigingen, ontleent zijn maatstaven aan andere bron. In de ontmoeting met Christus ervaart hij dit als eigenwilligheid, als tegenzin in God en in deze ervaring hervindt hij, in vreugde en tranen, zichzelf. Hij kan het nu niet laten om die God, die hem de schellen van de ogen deed vallen, ook Heer te laten zijn over die uitrusting naar lichaam en naar geest, in tijd en ruimte, die Hij van de Schepper als schepsel heeft meegekregen, opdat hij als kind de Vader zou kunnen kennen. De bestemming van de mens bepaalt als doel-oorzaak zijn creatuurlijkheid. Het Verbond Gods is de ratio cognoscendi èn de ratio essendi van de Schepping Gods.

U hoort, wij ontkomen er niet geheel aan, de grondpijlers van de Kirchliche Dogmatik enigermate af te tasten. Zij rusten op zeer diep gelegen bodem, dieper dan wij hier bereiken kunnen.

Doch misschien kan het voorgaande een weinig dienen om het slot van de stelling zo niet aannemelijk dan toch toegankelijk te maken. Het gebod Gods is dus *algemeen in geldigheid*. Het is waar voor en richt zich de iure tot ieder mens; het is de ware wet van zijn wezen. Het is *universeel van strekking*, niet slechts in statische zin geldig, doch ook in dynamische zin werkzaam en actief naar alle zijden van het mens-zijn. Als de mens het gebod niet houdt, aldus Barth, dan houdt het gebod hem nog wel. Ook al vergeet de mens wat het is om schepsel te zijn, daarom laat het character indelibilis van zijn creatuurlijkheid hem nog niet los. Dit gebod is echter *bizonder van inhoud* in de orde van het kennen. Het dient zich in de historie, dat is, in de van God afgewende schepping, aan als historisch

beperkt, particulier van stempel, obscuur van herkomst, betwist, verworpen, in protest genegeerd, al heeft deze smalle stroom die in de loop van negentien eeuwen herhaalde malen buiten haar oevers is getreden, een bezinksel nagelaten van moraal en moralisme, dat door een zeer onhistorisch denkende natuurlijke theologie triomfantelijk kon worden aangemerkt als de normale samenstelling van het aardoppervlak. Dit gebod is *beperkt in zijn mogelijke en feitelijke verwerkelijking*. Het wordt gehoord waar het Evangelie is vernomen. Het wordt erkend waar Christus is aanvaard. Ook daar en dan in alle gebrekkigheid en voorlopigheid, onder misverstand bedolven, in schuldigde eenzijdigheid scheefgetrokken, op onbegrijpelijke wijze verloochend en verraden, telkens weer. Het wordt soms, fragmentarisch, gehoord waar het Evangelie niet bewust vernomen is. Het kan in bepaalde verschijningsvormen en aspecten – ,,Phaenomene des Gebots'' – worden erkend, waar Christus niet is aanvaard. Ja, het kan in een selbstherrlich christendom en in een uitgekookte theologie worden vertrapt en het kan onopgemerkt zijn werking doen gevoelen daar waar gewone, pretentieloze menselijkheid, ontdaan van wereldbeschouwelijke franje en religieuze ideologie aan de dag treedt, twee duizend jaar vóór of twee duizend jaar na het begin van de jaartelling, in China, in Mexico, in Nederland. Want het is er, al wordt het, zegt Paulus, door de mens zelf ten ònder gehouden.

Het gebod van de Vader van Jezus Christus is één met het gebod van de Schepper, dat van doen heeft met leven, werken, eten, trouwen, sterven.

Dit is van beslissende betekenis. Zo waarlijk Christus gekomen is tot het zijne, zo zeker mag de mens op zijn gebod worden aangesproken. Elke heteronomie in malem partem is hier uitgesloten.

Na dus over stelling VI vrij uitvoerig van stof te zijn geweest, volge slechts een enkel woord over de beide volgende stellingen.

> Stelling vii. Bij een beoordeling van de opzet van Barth's ethiek dient men zich allereerst te richten op de anthropologie, waarop zij is gebouwd.

> Stelling viii. Bij een beoordeling van de onderdelen dient men te bedenken dat de K. D. III 4 bewust het midden houdt tussen een globaal overzicht en een monografische behandeling der onderdelen en dus, principieel en practisch, torso is; voorts dat de maatstaf volgens welke een bepaald deel der stof in de

scheppingsleer is behandeld, een ander deel eerst besproken wordt in de leer van de verzoening en van de verlossing, nog niet geheel duidelijk is.

Reeds eerder wees ik er op dat de ordening der ethische stof in volkomen parallelie geschiedt met de opbouw van de anthropologie. Twee jaren geleden wijdde Dr P. D. Tjalsma daaraan een referaat en het komt mij voor dat ik mij hier ontslagen achten mag van de taak, deze ordening en opbouw te beschrijven en te beoordelen. Het was een uiterst gedurfde en reeds in artistiek opzicht verrassende greep, waarmee Barth de enorme stof van de anthropologie vorm gaf; het is dezelfde greep waarin hij de eindeloze verscheidenheid der ethische vragen samenvat. Het is overigens wel een merkwaardige optocht met als tambour maître voorop de Zondagsheiliging, geflankeerd door gebed en getuigenis als datgene wat de mens aan God verschuldigd is; daarna de grote dubbel figuren, waarin de verhouding van mens en medemens gestalte krijgt: man en vrouw, ouders en kinderen, nabijen en verren; vervolgens alles wat voortvloeit uit het feit dat de mens niet een ziel heeft, niet een lichaam bezit, doch ziel is van een lichaam: de samenhang en de geleding dus van ziel en lichaam, hoe de mens dit leven eerbied heeft toe te dragen en het mag beschermen en ten slotte: hoe het mensenleven gevat is tussen geboorte en dood en hoe deze unieke beperking de wortel is van alle begrenzing, waardoor het leven niet vervloeit en ongrijpbaar wordt doch onherhaalbaar, en in die onherhaalbaarheid en onverwisselbaarheid door God wordt geëerbiedigd, geroepen en gekend. Graag beken ik, niet te beschikken over zulk een wijde blik, noch ook mij te bevinden op zulk een hoog gelegen perspectivisch punt, dat ik de onvolkomenheden van deze opbouw zou kunnen opmerken en onder woorden brengen.

Wie zich dan ook aangordt de talloze onderdelen van dit grootse geheel stuk voor stuk aan critiek te onderwerpen, maakt een betere kans enige zoden aan de dijk te zetten. Een R.K. b.v. heeft aan Barth's opmerkingen over geboorteregeling een aardig kluifje, een Kerk en Vrede-lid kan in volle vaart tegen Barth oplopen als hij handelt over de militaire weerbaarheid. Een liberaal kan slag leveren met deze socialist en een Calvinist kan gruwen van wat hier te lezen staat over Zondagsheiliging. Dit alles is onontkoombaar en ook billijk. Wie kaatst, die moet de bal verwachten en Barth kaatst graag, al is hij geen Fries.

Men bedenke echter dat zijn ethiek het midden houdt tussen een globaal overzicht en een monografische behandeling. Natuurlijk kan men, kort aangebonden, beweren dat hij het een of het ander had moeten geven. Dat hij zich òf had moeten beperken tot de systematische en theoretische samenhangen òf de afzonderlijke ethische vraagpunten in hun volle omvang had moeten stellen en beantwoorden, zo „dat je er wat aan hebt". Ik kan de billijkheid van zulk een verwijt niet inzien. De betekenis van een principiële opzet is toch pas te toetsen aan haar practische hanteerbaarheid en consequenties. Barth hield het midden, schetst een wijde samenhang en geeft enkele proeven van practische uitwerking, de een zeer summier, de ander vrij uitgebreid, wetend dat het gehele veld der ethiek slechts grondig kan worden omgeploegd in een breede samenwerking van vele specialisten, die in hun specialisme niet zijn omgekomen. Zulk een werkwijze houdt de uitnodiging in, mee te denken, mee te vragen, mee beslissingen te wagen. Een van de eerste vragen die men dan aan Barth zal kunnen stellen is: of het zin heeft in de scheppingsethiek te handelen over de oorlog en de bescherming van het leven en daarbij geen woord te zeggen over de staat, aangezien die pas in de leer van de verzoening aan bod komt, terwijl het leven der kerk en de gemeente reeds in de scheppingsethiek behandeld kunnen worden. Wij mogen dan genoodzaakt zijn ons oordeel op te schorten, bevreemden doet dit wel.

Doch liever dan een simultaanwedstrijd met de schaakmeester te spelen in de hoop op een partijtje winst of remise, wil ik trachten iets onder woorden te brengen van wat ik als hoofdbezwaar tegen de gehele stijl van schaken ben gaan voelen. Dat ik wel sta tegenover een Goliath, doch dat mijn weitas niet gevuld is met die mooie ronde keitjes waarover David beschikte, weet ik best. Het zal niet meer dan een indruk en een enkele vraag kunnen worden.

> Stelling ix. Ons hoofdbezwaar tegen Barth's ethiek geldt de wijze waarop wereld en geschiedenis betrokken worden op het midden van Kruis en Opstanding als einde en vervulling, een type eschatologie, dat aan het werkelijkheidsgehalte van het geschapene en aan de voortgang der geschiedenis onvoldoende recht doet wedervaren.

Wie als theoloog zoekt naar een perspectivistisch punt om enigermate de wereld sub specie aeternitatis te zien, kan twee wegen gaan. Hij kan zijn blik richten op het centrum van Kruis en Opstanding,

op die doorbraak van Gods Koningschap, die het duistere veld van deze wereld als bij bliksemlicht verlichtte en, voor het geloof, bij flitsen nòg verlicht. Hij kan ook in gedachten die golvende en hoekige lijn vervolgen, die zich voor het geloof aftekent in de menselijke historie, de lijn, die in de bijbel wordt aangeduid met het woord Verbond, met die reeks van verbonden, met die voortgaande bemoeienis van God met het mensenleven, die door het woord „Verbond" wordt gekarakteriseerd. In het eerste geval zal het altijd moeilijk vallen, de rechte verbinding te vinden met de reële toedracht in 's levens werkelijkheid, met de kleine en toch zo grote, met de relatieve en toch ons leven makende en brekende omstandigheden en feiten. Wat Kierkegaard de grote religie noemt, is soms weinig thuis in het vlakke veld van 's mensen gewone leven en dagelijks strijd. Omgekeerd: waar de aandacht gevangen wordt door het concrete en bonte mensenbestaan in zijn vreemde en ondoorzichtige verscheidenheid, is de mens wat verlegen met de doorbraak van de Eeuwigheid in de tijd, die dreigt dat tijdelijke te doen verbleken en uit zijn voegen te lichten. Nu kan het grotelijks ondankbaar schijnen als men ten aanzien van Barth's ethiek, die honderd maal realistischer en levensechter is dan reeksen van handboeken, toch komt aandragen met de opmerking dat hier de verhouding van Kruis en Opstanding tot het Verbond, tussen het eschatologisch moment aan de ène kant en het werkelijkheidsgehalte en de voortgang der historie aan de andere kant, toch niet bevredigend is. Toch waag ik het er op. Ik begin aan de buitenkant, bij de voorgrond. Deze ethiek is niet psychologisch. Niet dat er b.v. in de hoofdstukken over man en vrouw, geen briljante psychologie en eenvoudige mensenkennis om de hoek komen kijken. Die zijn er volop. Doch dat is toegift en in zekere zin toeval. Barth wijst een psychologische methode af, b.v. in zijn geestige bestrijding van de psychologie, die Brunner ten beste geeft van de hebbelijkheden en onhebbelijkheden die des mans en der vrouw zijn en die dan door hem tot min of meer sacrosanct worden verklaard. Barth heeft voor deze afwijzing zijn reden. Deze: dat wij stikken in de psychologie en het gebod Gods kwijt zijn. Hij wenst zich er niet als theoloog voor te schamen, theoloog te zijn en als ethicus een ethiek te schrijven en zich de psychologie voorshands van het lijf te houden. En toch laat zich de vraag niet onderdrukken of niet de ethiek haar laatste toespitsing en taak juist daar moet vinden, waar het gebod Gods de psychisch bepaalde werkelijkheid in haar duidelijke en machtige

eigenwettelijkheid en in haar zieke wetteloosheid ontmoet. Niet omdat die psychische werkelijkheid het gebod producéért, doch omdat daar het leven wordt gelééfd! Van dit leven kàn niet geabstraheerd worden.

Deze ethiek is niet sociologisch. Precies hetzelfde valt hier op te merken als inzake de psychologie. De motivering verdient respect. Barth is geen wereldvreemde zonderling. Niettemin, het menselijke leven wordt in zijn contigentie, in zijn botte feitelijkheid gevormd en beheerst, ook mogelijk gemaakt door collectieve samenhangen. Mogen wij zeggen, dat een ethiek pas een duit in het zakje des levens doen kan, als zij deze samenhangen kent, er rekening mee houdt en ze niet van alle zin ontbloot acht?

Deze ethiek is niet historisch. Alweer, Barth is niet de doctrinair, waarvoor hij wel versleten wordt. De historische wisselvalligheid der ethische inhouden doorziet hij en hij waarschuwt krachtig tegen die oordeelvellingen, waarbij men zich niet bewust is van de betrekkelijkheid van eigen „Geschichtliche Standort". Hij tekent graag in zorgvuldige exegese de lijnen der heilshistorie na. Maar wat is heilshistorie? Dat is in mensenwoorden het oordeel Gods, over datgene, waar het in de historie om gaat. Het is niet de beschrijving van de toedracht der gebeurtenissen. Nu kan men de heilshistorie, het bijbels getuigenis in zijn historiserende vorm van harte beluisteren als zijnde de eerste viool en toch tegelijkertijd de tweede viool wel willen horen, het geluid van de profane geschiedenis. Laat het zijn dat in de volkerentafel van Genesis 10 en in het bericht over de torenbouw van Gen. 11 in voorlopige vorm het goddelijk oordeel opklinkt over zin en onzin van het volkerenleven. Dat bevrijdt ons echter niet van onze weetgierigheid, hoe dat nu in feite gesteld was met die volkeren. Temeer omdat het gaat om meer dan nieuwsgierigheid naar een grijs verleden, omdat het gaat om een willen kennen van het heden, waarin wij klaarblijkelijk opweg zijn naar een even opwindende als verbijsterende eenwording der aarde, omdat het nu, zoals toen, gaat om feiten, samenhangen, toedracht.

Barth staat sterk, zeer sterk in zijn afwijzing van alle leunen op zielkunde, maatschappijleer en profane historie, als het er op aan komt om in de kerk het heil en het gebod van God onder woorden te brengen; doch als hij dit heil en dit gebod aan de wereld aanzegt dan heeft die wereld iets onwerkelijks bij hem en blijft het gebod toch abstract.

Misschien is het mogelijk iets verder door te dringen. Waarom

klinkt in deze ethiek zo weinig door van de rauwe schreeuw van het leven op aarde? Waarom bedenkt Barth niet, dat de mens, die aan zelfmoord toe is, wel te ziek en te radeloos zijn zal om een voortreffelijke ethische richtlijn tot zich door te laten dringen? Vergeet hij, dat voor elk huwelijk geldt, dat je moet roeien met de riemen die je hebt en dat die riemen soms al te kort en kapot zijn? Heeft hij geen oog voor de demonie van het sexueel perverse, dat onvatbaar is voor ethische maatstaf? Hoe helpt men kinderen, die ouders hebben, voor wie geen eerbied op te brengen valt? Het is of Barth toch de ontoegankelijkheid van een stuk duistere levenswerkelijkheid voor elke theologisch-ethische doordringing buiten de rekening laat, of er teveel helder rationeel licht in zijn ethiek straalt.

Doch niet alleen blijft hier een stuk duistere levenswerkelijkheid buiten het vizier, er is ook veel dat al te zeer in duisternis, althans in nevelen blijft gehuld en dat toch óók tot de geschapen werkelijkheid behoort. Ik heb mij laten vertellen, dat eens bij Prof. Roessingh een gast aan tafel was, die aan een der kinderen vroeg, wat nu eigenlijk studenten waren. Het antwoord luidde: om college aan te geven.

Mag ik, om der wille van de kortheid, het wat onbillijk zo zeggen: de volkeren schijnen er in Barth's gedachtenwereld te zijn om als ,,Umwelt'' van Israël te dienen. Hun historie kent geen eigen logos en hun zijn is ephemeer. De vrouw is er om als hulpe tegenover de man te zijn, als zijn ,,Gegenüber''. Kinderen zijn er, opdat de ogen van hun ouders op hen kunnen rusten. De mensheid is substraat van de gemeente van Christus. Nu hebben volkeren, vrouwen, kinderen en mensheid dit gemeen, dat zij aan saecularisatie en emancipatie hun plaats onder de zon danken. Dit geeft te denken.

Laat ik U niet misleiden. De heidenen worden bij Barth niet naar de hel verwezen. De feministen, die wij, vrouwen en mannen, plegen te zijn, zullen niet zo snel klaar komen met de even onverzettelijke als geduldige wijze waarop Barth de man man en de vrouw vrouw laat zijn. Hier is geen mannelijke egoïsme aan het woord in de vermomming van een conservatief biblicisme. De eigen rechten en het eigen leven van het kind komen hier werkelijk wel aan bod. En de gemeente is er om de wereld. Dit alles moet voluit worden erkend. Het verbond immers – fundamentele these – is weliswaar de ,,innere Grund'' van de schepping, doch de schepping de ,,äussere Grund'' van het verbond. Neen, zo eenvoudig ligt het niet, dat wij ons van Barth kunnen afmaken met te zeggen dat schepping en mens-zijn bij hem abstracties blijven. In deze scheppingsethiek lopen kinderen

en dieren rond, er wordt in gespeeld, gevrijd en gevochten, soms wordt het gewone leven er transparant in z'n eenvoud en glorie. Men hoeft niet naar Brunner's scheppingsordonnanties, naar Schweitzer's ethiek van eerbied voor het leven of naar de natuurlijke theologie te vluchten om het geschapen leven onder het gebod Gods gesteld te vinden. Barth is de Rubicon overgetrokken. Het Koninkrijk Gods heeft hem niet van de aarde vervreemd, doch heeft hem de aarde hergeven. De Opstanding heeft het leven voor hem niet waardeloos gemaakt, doch de waarde van dit leven gefundeerd. Het Kindschap Gods is hem de weg tot het mens-zijn. De Liefde Gods maakt de schepping tot een groot en diep geheim.

Hij is de Rubicon overgetrokken en het is ernstige overweging waard of hij het land van de schepping niet op de enig legitieme wijze is binnengekomen. Maar de vraag die mij heeft bezig gehouden is deze: of hij wel de consequenties heeft aanvaard van deze overtocht, in de vorm van een nieuwe onbevangenheid om het leven om zichzèlfs wil lief te hebben, van een frisse en volkomen aandacht voor de lotgevallen en de toekomst van de volkerenwereld. En deze mis ik. Kan men wel met evenvéél klem zeggen, dat het verbond de interne grond is van de schepping en dat de schepping de externe grond is van het verbond, van het heil? Is het God niet begonnen om de schepping en verkondigt het verbond niet dit heil voor de schepping: de hèrschepping, een nieuwe hemel en de nieuwe aarde?

Is de aarde er werkelijk om de hemel, de wereld voor de kerk, zijn de volkeren de omgeving van Israël, is mens-zijn springplank voor christen-zijn? Of is het Koninkrijk Gods de toekomst der áárde, staat de kerk in dienst van de wéreld, is christen-zijn het begin van hersteld mèns-zijn? Dit dan als hoofdthese, die het evenwicht verstoort!

Is deze vragenstellerij pure theorie? Kopen we daar niets voor op de markt van ons predikantenbestaan? Ik dacht van niet. Want als het Gòd om de schepping te doen was en is, dan brengt dat niet alleen een goddelijke „Diesseitigkeit" mee, waar het Oude Testament weet van heeft, doch dan is daarmee tevens uitgesproken dat alle geseculariseerde levensliefde, alle emancipatie en strijd voor een betere wereld, alle menselijk geloof in de toekomst, ja zelfs een achterhaalde evolutie-theorie een meer legitieme erfenis is van Israël en de Gemeente dan alle hemelzuchtigheid en introverte kerkelijkheid. Dat betekent dan, dat Barth toch een kromme schaats rijdt door zo te praten over de wereld, die alleen maar bezig is om af te lopen als een uurwerk, dat 1952 jaar geleden werd opgewonden. Zijn

bladzijden zijn bezaaid met stellige perfecta, die doelen op aanwijsbare, invloedrijke, hanteerbare heilsfeiten. *Hèt* is gebeurd. *Hèt* Kind, Christus, is geboren. *De* bruidegom en bruid, Christus en zijn gemeente, hèbben elkander gevonden. *Hèt* Koninkrijk Gods is aangebroken. *De* belofte ìs vervuld. Uiteraard behoort dit alles tot het bijbels kerugma. Doch: c'est le ton qui fait la musique. Dit is een eschatologie, die zich te breed maakt in het heden. Dit is een suggestie van een wereldwende sinds het leven van Christus, die niet kan worden waargemaakt. Er is, toen de parousie uitbleef, een nieuwe dimensie der werkelijkheid aan de dag getreden, een nieuwe aardse aeon is aangebroken, de volkeren hebben zich op niet-voorziene wijze gemeld en het ontvangen heil begeleidt de mens sindsdien in een nieuwe toekomst. Omstreeks het jaar dertig na Christus brak niet het einde aan, hoogstens het voorgoed begonnen begin, een nieuwe fase in het Verbond, in de bemoeienis van de levende God met zijn schepping.

Dit betoog loopt daarom uit op een pleidooi om schepping, voortgang en verlossing een groter relatieve zelfstandigheid te geven in het geloofsdenken ten opzichte van de verzoening; om het begin meer het begin te laten, de voortgang meer reëele voortgang, geschíédenis, gewìchtig gebeuren en het einde meer waarlijk einde, dat is: onvoorstelbaar, onhanteerbaar einde; om niet het midden al zò terug te willen vinden in het begin (b.v. Christus en de gemeente in de polariteit van man en vrouw in Genesis I) en het einde al zo ostentatief aangebroken te achten in het midden. Het midden en de geschiedenis laten zich niet in een doorzichtige samenhang brengen. Zowel de beeldspraak van punt en lijn, als die van middelpunt en cirkel schieten te kort. Doch de geloofszekerheid, in dat midden, in Kruis en Opstanding ontvangen, heeft betrekking op de schepping in ruimte en tijd, waarin een geheim moet schuil gaan dat met Christus samenhangt, dat zeer diep verborgen is, doch eens zal worden geopenbaard, dat voorwerp is van geloof.

De verborgenheid van dit geheim èn de heerlijkheid ervan, de bittere en grootse ontoegankelijkheid van het geschapene en de machtige bedoeling Gods ermee komen in Barth's ethiek niet zó tot hun recht, als hij ons zelf heeft leren verlangen. Door zijn eschatologie wordt Barth's ethiek soms te optimistisch, te voorbarig, soms te doctrinair en biblicistisch.

STELLING X. Het ethos dat spreekt uit Barth's geschriften, in het bijzonder in zijn speciale ethiek, en uit zijn actuele stellingname, is niet gehecht aan conventionele waardebepalingen, is veelal radicaal en genuanceerd in zijn oordelen en scherp afgestemd op het heden.

De tiende stelling geeft uiting aan een positieve waardering, die niet in kort bestek gemotiveerd kan worden, omdat daarvoor zeer concrete toelichting vereist zou zijn. Ik poneer dit alles slechts, hopend dat het woordje „veelal" niet over het hoofd gezien wordt. Zoals aan anderen is ook mij opgevallen, dat Barth's stellingname ten aanzien van het oorlogsvraagstuk, ondanks de enorme vernieuwing, die hij ook hier brengt vergeleken bij de gangbare ethieken, met een zeker Zwitsers provincialisme behebt is en dat soms, zoals is opgemerkt, de socialist van een vorige generatie in zijn fluwelen jasje hier om de hoek komt kijken. Wel verplaatste men zich in het lot van de ethicus, die van diametraal verschillende zijde wordt aangevallen – door Prof. Heering b.v. en door Dr Patijn – en die dus volgens de toeschouwer aan de kant, het aanvallen dus wel dubbel waard moet zijn. Doch ongetwijfeld is de discussie over oorlog en vrede in Nederland in een verder stadium dan in Zwitserland en plegen wij ons vragen te stellen – daargelaten hoe wij ze beantwoorden – die bij Barth buiten de gezichtskring blijven.

En met alle diep respect voor de levenswijsheid, die Barth ten beste geeft over de verhouding van man en vrouw, wordt zijn betoog toch belast met een even scherpzinnige als onvruchtbare verdediging van de tijdgebonden elementen in Paulus' ethische aanwijzingen ten aanzien van de plaats van man en vrouw in de gemeente. Barth, die waarlijk wel over humor beschikt, blijft dodelijk ernstig als hij handelt over het zwijgen en de sluier van de vrouw en is van een dogmatische consequentie, die de rabbijn Paulus verbaasd zou doen opkijken, als hij vernemen kon hoe de rentestandaard van zijn geestelijk kapitaal bij Barth niet op 4, 5 of 10% gehandhaafd wordt, maar constant op 100% en meer. Dit is teveel van het goede en méér dan verschuldigde gehoorzaamheid aan de Heilige Schrift.

Toch vestig ik liever uw aandacht op het positieve, op dat onconventionele, genuanceerde, radicale, ja, het woord moet er maar uit, progressieve van Barth's conclusies en aanwijzingen. Mag ik er op wijzen hoe b.v. bij Barth in de huwelijksethiek de eros bij lange na niet zo op straat wordt gezet als bij Brunner en Denis de Rougemont;

hoe huwelijk en ongehuwde staat als roeping worden beschreven in plaats van als natuurgegeven of als christelijke adat, met alle verfrissende consequenties van dien; hoe Barth ontkent, dat het ons ooit gegeven zou zijn om vast te stellen wanneer en waar door God is samengevoegd en dus door de mens niet gescheiden mag worden; hoe hij de „Ehe" boven de „Heirat" stelt en daarbij compleet omverloopt wat men de gangbaar christelijke huwelijksmoraal pleegt te noemen; hoe hij astrologie en horoscoop niet alleen met een minachtend glimlachje aanziet, zoals U en ik dat wel doen; hoe concreet en wijs zijn pleidooi is voor een verantwoorde geboorteregeling; hoe weinig nationalistisch en hoe open naar de mensheid hij schrijft over „Nahen und Fernen". Met warmte neemt hij het op voor de „underdog", met felheid gaat hij te keer tegen christelijke hypocrisie. Hij is niet slechts actueel, maar dikwijls de lezer, die zichzelf actueel waant, enkele stappen voor.

Maar genoeg van deze lofuitingen. Belangrijker is het om de vruchtbare bodem te onderkennen waaruit dit alles opbloeit: het is de *anti-wettische* opvatting van het gebod Gods, waardoor de uitzonderingen op de regel niet minder belangrijk zijn dan de regel en waardoor telkens, in grote voorzichtigheid en barmhartigheid, het oordeel wordt opgeschort over wie, in laatste nood en grootste eenzaamheid, meent wèl te moeten stelen, echtbreken en doden. Het is de *dynamische* opvatting van het gebod Gods, waarvan de structuur blijvend is, doch waarvan de inhouden oneindig meer wisselen dan christelijke moralisten waar willen hebben. Het is de *personalistische* conceptie van het op de enkele mens, op het enkele volk, op de bepaalde tijd gerichte geboden Gods.

In hoeverre de man, die zijn brieven schreef aan Hromadka en Bereczky, die de Barmer thesen opstelde en na de oorlog in Duitsland college ging geven, die door Markus Feldmann op de hielen wordt gezeten en van koning George een medaille ontving – in hoeverre hij als mens, als tijdgenoot in feite gezag verdient en afdwingt laat ik aan de discussie over. U weet hoe Niemöller er over denkt. Toen Barth eens tegen hem zei: „Martin, ik verbaas me er telkens over hoe jij die zo weinig van theologie afweet, toch telkens weer de juiste beslissing treft", antwoordde Niemöller: „Ik verbaas me er altijd over, Karl, hoe jij, die zoveel van theologie afweet, toch telkens weer de juiste beslissing treft."

STELLING XI. Ten overstaan van een „apocalyptische" cultuursituatie schiet elke geschreven ethiek tekort, ook die van Barth. Zijn voorsprong op gangbare ethiek van christelijke of humanistische huize is gelegen in de beslissende wijze waarop bij hem de humaniteit is gefundeerd en de menselijke waardigheid wordt vastgehouden.

Om dan ten slotte nog uit te spreken dat in de slothoofdstukken van de K. D. III 4 bladzijden te lezen zijn, die grote steun kunnen bieden aan ieder, die als christen-gelovige de waardigheid van de mens in deze veelzins onwaardige tijd begeert te handhaven, de gewone mens en de menselijkheid zo niet te redden, dan toch genegen te blijven. Als wij intuïtief beseffen dat dit een zaak van de hoogste orde is, juist vanuit ons geloof, dan moet er ons alles aan gelegen zijn, deze begeerte te zuiveren en deze genegenheid te funderen op zo hecht mogelijke grondslag, op het Evangelie zelf. Dan kunnen ons de gebruikelijke funderingen, in de mens, in zijn vermogens, in een of ander collectivum, ja zelfs die in een aanwijsbare goddelijke bestemming maar matig interesseren. Zij zijn het juist, die in onze tijd zo aan verval onderhevig zijn. Wij behoeven hier geen woorden te verspillen aan de louter anthropocentrische of collectivistische pogingen tot fundering van het humanum. Niemand in deze vergadering zal het daarvoor opnemen. Wel heeft het zin te vragen of wij goed doen onze steun te zoeken bij een religieus humanisme, dat in de menselijke persoon de aanwijzingen vindt voor een blijvende verbintenis met het eeuwige. Laten wij niet vergeten, dat wij leven in een apocalyptische tijd, d.i. een tijd waarin de spanning tussen de oude en de nieuwe aeon daemonische vormen aanneemt. Laat ons denken aan de martelaren van onze tijd, in wie dat hoogste van hun menselijkheid, de onwankelbaarheid van hun geloof, werd „ausradiert" met de middelen der techniek. Hier valt toch alleen te zeggen: ook al werd het licht nacht om mij heen, ook de duisternis is voor U niet verborgen. Voor *U*. Dat is iets anders dan: voor òns.

Dan zullen wij verstaan, althans eerbiedigen dat Barth de schepping alleen benaderen kan vanuit de verzoening en over de mens bij voorkeur spreekt als de broeder voor wie Christus is gestorven; dat hij het schepsel, dit schepsel, dat zó is en zó doet, alleen durft te eerbiedigen op gezag van die God, die de goddelozen rechtvaardigt en „daarvoor redenen neemt uit zichzelf". Dat de mens door deze God geroepen wordt om, niet ondanks, doch juist in de begrensdheid

van zijn kleine bestaan en van zijn beperkte karakter, midden in zijn zonde, Hèm te dienen en zich door Hem te laten dienen, dat is zijn glorie en zijn onverwoestbare eer. Met Vondel zingen deze slotbladzijden: „laat ons God in Adam eren". De menselijke waardigheid is gegrond in de roepende God. Het geloof is immers uit het gehoor. Hoe konden wij het ooit anders zien?

Dàt de mens tot deze roeping bestemd is, dat, onafhankelijk daarvan of die roeping verwerkelijkt wordt, de mens daartoe is geschapen, – daaraan ontleent hij reeds nu, als schepsel, zijn onbegrijpelijke en onschendbare waardigheid. In de eerbiediging van deze waardigheid blijve de kerk niet achter bij de wereld, doch ga haar voor.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

C. J. Goslinga, *Richteren II en Ruth*, 2e dr. Korte Verklaring der Heilige Schrift. Kok, Kampen, 1952, prijs f 4,75 (168 blz.).

J. Ridderbos, *De Kleine Profeten*, deel I (Hosea, Joël, Amos) 2e dr. Korte Verklaring der Heilige Schrift, Kok, Kampen, 1952, prijs f 5,90 (260 blz.).

J. Ridderbos, *De Kleine Profeten*, deel III (Haggaï, Zacharia, Maleachi) 2e dr. Korte Verklaring der Heilige Schrift, Kok, Kampen, 1952, prijs f 5,90 (234 blz.).

Deze drie boeken zijn herdrukken van deeltjes uit de zo bekende Korte Verklaring, die van Gereformeerde zijde wordt uitgegeven. En het is geen wonder, dat zulk een herdruk nodig was, want het zijn alle drie met grote zorg en liefde bewerkte verklaringen van de betrokken bijbelboeken. En zij vertonen alle eenzelfde stempel.

Het gaat natuurlijk niet aan van de recensent te verlangen, dat hij alles zal aangeven, waarin hij het met de bewerkers eens is. Dan kon hij wel de ene bladzijde na de andere afschrijven. Maar het gaat evenmin aan van de recensent te verwachten, dat hij alles zal aannemen wat hem hier wordt voorgezet. Het zou trouwens iets ongehoords zijn, wanneer twee exegeten het in alles met elkaar eens zouden zijn.

Als bewijs met hoe grote aandacht en belangstelling ik deze deeltjes heb doorgenomen, mogen hier een paar opmerkingen volgen, die dan natuurlijk voornamelijk datgene betreffen, waarin ik van de bewerkers verschil. Goslinga tekent mij Simson veel te mooi; des te blijder ben ik met zijn oordeel, dat Simson zich de goddelijke onderscheiding onwaardig betoonde (blz. 11). Bepaald geestig is zijn vertaling van Ri. 15:16 ,,Met het kaakbeen van den ezel heb ik ze tot een hoop gemaakt, met het kaakbeen van den ezel heb ik duizend man gekraakt!" Het lijkt me wat gewaagd, als hij aan Salomo een aandeel wil toewijzen in het ontstaan van het boekje Ruth (blz. 121).

De visionnaire opvatting, die Ridderbos verdedigt met betrekking tot Hos. 1 en 3 (Hosea's huwelijk) lijkt me bedenkelijk dicht bij de allegorische te komen en wordt door soortgelijke bezwaren als deze gedrukt. Ik kies nog altijd voor de realistische opvatting als het meest in overeenstemming met de bijbeltekst. De gegeven vertaling van Hos. 6:11 ,,Evenwel, Juda! wordt op u een tak geënt, wanneer Ik mijn volk herstel, Israël genees" roept bij mij enige weerstand op; zo wordt van 6:11 een heilswoord gemaakt, terwijl het naar mijn mening juist een onheilsdreiging inhoudt. De datering van Joël tijdens de minderjarigheid van Joas kan mij niet bekoren. Ik houd me liever aan de ,,derde mening" (blz. 122), volgens welke een ouder geschrift later is omgewerkt en aangevuld. Jammer genoeg is in Joël 2:23 de Leraar der gerechtigheid verdwenen en vervangen door de vroege regen. In Haggaï tel ik geen vier maar vijf

godsspraken, want men moet 2:16–20 apart nemen, waarbij dan als datum 1:15*a* hoort. De verklaring van Hagg. 2:21–24 lijkt me zwak, omdat R. niet wil aannemen, dat de profeet in Zerubbabel de Messias meende te zien. Het lijkt me nog altijd zonderling Maleachi als een werkelijke eigennaam op te vatten (blz. 191), ook al neemt men de i als afkorting van de naam Jahwe.

Gelukkig staan beide bewerkers critisch tegenover de overgeleverde tekst, zodat zij herhaaldelijk verbeteringen daarin aanbrengen. Talrijke bewijzen zouden daarvoor kunnen worden aangevoerd. Al met al mag wie studie maken wil van deze bijbelboeken, aan deze verklaringen niet voorbijgaan.

A. H. Edelkoort

NIEUWE TESTAMENT

H. J. Heering, *Wegwijzer door de Bijbel.* Het Nieuwe Testament. Woord vooraf van Dr J. C. A. Fetter. U.M. Ploegsma, Amsterdam, 1952, 210 blz. Prijs geb. f 5,90, ing. f 4,90.

Bij het lezen van Heering's boek moet men zich steeds de titel goed voor ogen houden. Anders zou men wel eens aanstoot willen nemen aan het compacte en vaak „verwijzende", zoals bijv. bij het droge overzicht van Marcus, blz. 44–52. Maar ongetwijfeld kan dit boek als Wegwijzer, die opvalt door weloverdachte constructie en kleurgeving, worden toegejuicht, en stellig zullen velen van deze oriëntatie veel profijt kunnen hebben. Op verscheidene plaatsen treedt het critisch inzicht van de auteur aan de dag, zie blz. 9, 20, 28 enz., doch het is moeilijk daarover in kort bestek te discussiëren.

Het is stellig een winstpunt in dit geschrift, dat de Brieven er niet maar bijhangen, doch een behoorlijke behandeling ontvingen (blz. 123–194). Enkele opmerkingen. Een uitdrukking als „het waterigste leven", blz. 79, klinkt lelijk. Op blz. 114 staat „Wie bekommert zich ooit om een cipier?" Wie het gevangenisleven kent, weet dit wel anders. En zou Johannes waarlijk zèlf in het bloed en water uit de zijde van Jezus de symbolen van Doop en Avondmaal hebben gezien?

Vele kleine trekjes geven aan Heering's boek een zekere bekoring, terwijl het door zijn geestelijke visie op menige bladzijde treft. De uitgave is sober, maar goed; het bruin van de kaartjes wat mat.

H. van der Loos

W. Hendriksen, *Visioenen der voleinding*, J. H. Kok, Kampen, 1952, 228 blz., geb. f 7,50.

Een populair boek over de Openbaring van Johannes, geschreven door de Amerikaanse hoogleraar in de exegese van het Nieuwe Testament aan het Calvin College te Grand Rapids, is in het Nederlands vertaald. De noten achter in het boek bewijzen wel, dat de schrijver zich grondig in de literatuur over zijn onderwerp heeft ingewerkt, zodat hij eigen exegetische beslissingen steeds doordacht motiveert. Daarom zal men, ook als men op bepaalde punten met de schrijver van mening verschilt,

niet kunnen zeggen, dat hij geen recht doet aan hen, die er anders over denken dan hij zelf.

Toch zijn er m.i. bezwaren tegen de wijze van behandeling van de Openbaring in dit boek aan te voeren: de schrijver herhaalt zichzelf dikwijls; de aandacht is in de exegese vaak onevenredig verdeeld, zodat het boek toch weer niet een commentaar kan heten, ook al behandelt het de hoofdstukken in volgorde; een actualiserende exegese, die niet scherp genoeg scheidt tussen het interpreteren van de zin van de tekst en de stichtelijke toepassing voor het heden. Daarom is het de vraag, of nu juist dit boek belangrijk genoeg was om het in het Nederlands te vertalen, ook al heeft het in Amerika in de loop van tien jaren vijf drukken beleefd. J. N. SEVENSTER

RONALD FANGEN, *Paulus en onze tijd*, uit het Noors vertaald door W. Quanjer-Steltman, met een inleidend woord van Prof. Dr M. v. Rhijn; H. Veenman & Zonen, Wageningen, 151 pag.

De noorse romanschrijver Fangen heeft in dit boekje een poging gedaan de persoon en het denken van Paulus meer verstaanbaar te maken voor de mens van deze tijd. Het blijkt dat de schr. zich zowel in de historische als in de theologische kwesties goed heeft ingewerkt en dat hij op vele belangrijke punten een juist oordeel heeft. Op frisse en geestdriftige wijze tracht hij de figuur van de apostel voor ons te doen leven en de actualiteit van zijn boodschap duidelijk te maken. Het is m.i. onjuist te zeggen dat de gedachte van het lijden om Christus' wil het enige uitgangspunt is voor een juiste beschouwing over de apostel en dat elk ander uitgangspunt fout is. Halverwege het boek (pag. 75) schrijft hij, in aansluiting aan een uitspraak van een deense bisschop, dat de Geest het voornaamste woord bij Paulus is. Hij doet de Joodse Christenen geen recht door te zeggen dat hun vasthouden aan de wet een gecamoufleerd nationalisme was, dat uitgespeeld werd tegen het universele van het Christendom. Een hoofdstuk over de kerk ontbreekt. De vertaling van Mevr. Quanjer is uitstekend. Maar er zijn nogal wat onnauwkeurigheden in de bijbelse citaten: b.v. bovenaan pag. 61; Rom. 6: 3 op pag. 64; Gal. 5: 1 op pag. 67. Ongetwijfeld zal de schr. er in slagen om met dit boekje zoals hij zelf schrijft, velen te brengen tot een gevoel van dankbaarheid voor wat ons in deze apostel geschonken is. CH. DE BEUS

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

CATHARINA YPES, *Legenden van Sint-Franciscus* (Uit het Italiaans: I Fioretti di san Francesco), L. J. Veen, Amsterdam 1949, 189 blz., geb. f 5,90.

Dr Ypes laat aan haar vertaling van de meest aantrekkelijke gedeelten van de „Fioretti" een inleiding op het leven van Franciscus en de op het einde der 14de eeuw ontstane „Fioretti" voorafgaan. Daarop volgt de vertaling van veertig verhalen. De tekst is met zeer geslaagde reproducties

naar houtsneden versierd. Uit kerkhistorisch oogpunt is de tegenstand tegen Elias van Cortona belangrijk (162 vgg.). Pakkend is het verhaal van de bekering der rovers (121 vgg.). Dr Ypes heeft de vertaling van het lied op de zon van Gezelle opgenomen (171 vgg.). Ik geloof niet dat er nu nog één Protestants Kerkhistoricus is, die in Franciscus een voorloper van de Hervorming ziet (13).

Wij bevelen deze uitgave zeer aan. v. RHIJN

Nicolai Stenonis, Opera theologica cum prooemiis ac notis germanice scriptis edd. KNUD LARSEN et GUSTAV SCHERZ, 2 t., ed. secunda, Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck, Hafniae (= Kopenhagen) MCMXLIV–MCMXLVII, XII, 508 et 574 p., in-4°.

De Deen Nic. Steno was de zoon van een goudsmid en wijnkoper, Sten Pedersen, van daar zijn naam Niels Stensen of, gelatiniseerd, Nic. Steno. Daar hij ten onzent, en zeker bij Protestantse theologen (ook het Handboek van Kard. de Jong III 339 noemt hem slechts met één regel) weinig bekendheid geniet, is het nodig deze merkwaardige man even te introduceren. Hij werd 1 Jan. 1638 te Kopenhagen geboren, studeerde daar talen, mathematica, anatomie en geologie en zette deze studies voort te Amsterdam, o.a. bij Blasius en te Leiden, het eigenlijke centrum van natuurwetenschappelijk onderzoek in N.W. Europa; hij werd daar 27 Juli 1660 als medicus ingeschreven, studeerde bij Fr. Sylvius, van Hoorne, Golius en kwam ook in aanraking met Zwammerdam en Spinoza. Omdat hij te Kopenhagen tegen de verwachting in niet als hoogleraar werd aangesteld, toog hij vandaar opnieuw naar Nederland, dan naar Frankrijk en Italië en werd hier lijfarts van de groothertog Frederik II van Toscane en anatoom aan het hospitaal S. Maria Nuova. Begaafd met een onvergelijkelijk waarnemingsvermogen, is hij o.m. de ontdekker van de uitgang van de oorvochtklier (ductus Stenonianus) en door v. Humboldt de schepper der moderne geologie genoemd n.a.v. zijn De solido intra solidum naturaliter contento dissertationis prodromus (Florence 1669), waarin hij o.m. het verschil tussen de groei van kristallen en de groei van fossielen en levende wezens, nl. van buiten af en van binnen uit, uiteenzette, te New York in 1916 nog eens vertaald uitgegeven. Te Leiden en Amsterdam verschenen andere natuurwetenschappelijke werken. Op het toppunt van zijn roem op deze gebieden staande, ging hij te Florence op 8 Dec. 1667 tot de Roomse Kerk over. Desniettegenstaande eerde Kopenhagen zich zelf door hem toch tot professor aan het theatrum anatonicum te benoemen (1672–'74), maar door zijn godsdienstige omkeer had hij het er, daar men zich ook reeds in zijn studietijd aan zijn theologische polemieken geërgerd had, niet gemakkelijk. Hij werd nog gouverneur van prins Frederik III, doch nam in 1675 de priesterwijding. Van toen af was het met zijn geniale werkzaamheden op natuurwetenschappelijk terrein geheel en al gedaan en wijdde hij zich uitsluitend aan kerkelijk en theologisch werk, in grote ascese. Zijn voornaamste functie is geweest het apostolisch vicariaat der N. Europese missie. Hij overleed 5 Dec. 1686

te Schwerin en werd later bijgezet in de grafkapel der Medici, S. Lorenzo te Florence. Zijn zaligverklaring is in geding. Steno's Opera philosophica zijn in 1910 door V. Maar te Kopenhagen in 2 dln. uitgegeven. Deze zijn thans gevolgd door de Opera theologica, waarvan het 1e dl. de meer dogmatische, het 2de de homiletische en pastorale stof bevat, terwijl in een 3de deel de brieven nog moeten volgen. In 1943 is de oplage van dl. 1 en 2 door bominslag vrijwel verloren gegaan; vandaar thans de 2de editie (in 500 exx.). Zij is schitterend uitgevoerd wat papier en drukwerk betreft, maar hetzelfde kan van de wetenschappelijke bewerking worden gezegd, waarvoor de bekwame uitgevers geen moeite hebben gespaard; bibliografisch en biografisch zijn de annotaties en inleidingen op alle afgedrukte, voor een deel nieuw gevonden, meest latijnse, ook duitse en italiaanse tractaten uiterst zorgvuldig bewerkt, terwijl zij tevens heldere, korte samenvattingen van de dogmatische inhoud geven. Op twee punten in dit omvangrijke oeuvre, dat uit de aard van zijn apologetisch en polemisch – maar zeer beheerst – karakter voortdurend op dezelfde hoofdquaesties terugkomt, willen wij de aandacht vestigen. Steno heeft veel aanraking gehad met Nederlandse Cartesiaanse, Spinozistische en Coccejaanse kringen. Hij verklaart, dat zijn bekering, waarvoor hij zeer veel te danken had aan de Florentijnse Lavinia Arnolfini, mede bevorderd is door zijn afkeer van het Cartesianisme en de richtingenstrijd in de Nederlanden (De propria conversione epistola en Defensio Epistolae de prop. conv. I 123–129 en 371–437). Hij geeft daarbij de volgende, verbluffend eenvoudige zelfbeschouwing, die ik vertaal: 'Bovendien had God mij in het onderzoek der natuurlijke dingen iets gegeven, waardoor de meer geleerden en kundigen getroffen werden, maar waardoor ook vele vrome mannen, op 't horen der genaden, die God mij bij de studie der natuurlijke dingen geschonken had, begerig naar mijn heil, gelegenheid zochten meer intiem met mij te spreken en aan mij, die hun de naturalia uiteenzette, de supernaturalia te verklaren, zodat het scheen dat God mij dáárom in de eerste plaats de natuurlijke genaden geschonken had om mij de gelegenheid te geven vandaar uit ook de supernaturalia te gewinnen' (394). Aangetrokken werd hij voorts door het studium perfectionis van de hoge en lagere clerici, met wie hij in aanraking kwam (396). Het spinozisme stootte hem af door zijn speculatief karakter, waaraan voor hem iedere experimentele bewijskracht ontbrak (Ad novae philosophiae reformatorem de vera philosophia epistola (I 91–103). In de tweede plaats wijzen wij op Steno's critiek op de Reformatie, waartoe hij van huis uit zelf behoord had. Wij hebben dan te doen met een vrij groot aantal geschriften, gericht tot of geschreven naar aanleiding van gesprekken o.m. met de Amsterdamse Duitse predikant Joh. Sylvius en Nic. van der Waeyen, predikant o.a. te Middelburg en gestorven als hoogleraar te Franeker in 1701. Steno koos in het probleem: Schrift en Kerk, met de traditie, om zich te beveiligen tegen het subjectivisme der protestantse richtingen, voor de laatste: 'de interpretatione s. Scripturae sane non poterit... ipsa s. Scriptura apud omnes esse sui ipsius interpres (De interprete s. Scripturae, I 78).

Hij meent, dat Luther en Calvijn in strijd gekomen zijn met een

beginselen der humilitas en caritas, door alle anderen schuldig aan – en zich zelf geheel vrij van dwalingen te achten (I 84). In zijn geschriften Scrutinium reformatorum en de latere Defensio hiervan (I 105–120 en 255–290) verklaart hij, dat de reformatoren gelijk hadden in hun critiek op tal van kerkelijke wantoestanden maar niet in hun critiek op de leer. Hij wenst zich te houden aan het 'verbum Dei, sive scriptum determinate, sive indeterminate scriptum, sed determinate traditum, sive tantum traditum' (I 120), Men ziet, dat hier alle grote problemen in het oog gevat worden; zo ook in 'Consensus liberi arbitrii cum gratia Dei' (I 157–181) en dat Steno de gehele kerkelijke traditie voor zijn rekening neemt.

Het 2e deel omvat 3 groepen geschriften, voorafgegaan door een 'Parochorum hoc age', een vermaning en handleiding vnl. voor de pastoors – Steno schreef dit als wijbisschop van Münster, belast met de missie in Hannover, Hamburg en Denemarken, dus van de practijk uit, die hij ver beneden peil achtte – tot innerlijk leven, een geschrift van reformistische aard. Dan volgen de Opere spirituali – naar een italiaanse ms. copie in de Laurenziana te Florence – betrekking hebbende op het dagelijkse geestelijke leven, de confessie, de communie enz. Vervolgens de Sermones, die uitmunten door zakelijke stijl, in tegenstelling tot de rhetorische wansmaak, die in de tweede helft van de 17de eeuw, met name in Italië, de kansels aan het veroveren was. De sermones zijn meer thetisch dan polemisch, daarbij zeer ernstig, zoals de prediker zelf was. Wij zouden als een typerende samenvatting van het 'Hoc age' en de 'Opere spirituali', wel de laatste zin van de preek op de laatste Zondag na Pinksteren willen aanhalen: Disce ergo vivere cum Christo judice (II 297). De preken zijn in het latijn geschetst, maar vermoedelijk meest in de volkstalen uitgesproken. Het deel wordt besloten met een 15-tal opuscula over dogmatische, sacramentele en spirituele onderwerpen.

Registers vormen het einde van dit deel. De betekenis dezer uitgave is, dat zij ons een groot geleerde en een groot karakter doet kennen – in s. 24 zien wij weer iets van autobiografische aard, als hij zegt: loquuti magnalia Dei philosophi, sed non inde conversi, II 274 – dat een geweldige geestelijke wending heeft doorleefd, die èn kerkhistorisch èn algemeen cultuurhistorisch allerbelangwekkendst materiaal voor onze kennis der 17de eeuw oplevert, en daarbij nog voor die van ons eigen land in het bijzonder. De uitgave is geschied met steun van het Carlsberg- en het Rask-Oerstedfonds. J. N. Bakhuizen van den Brink

A. A. van Schelven, *Het Calvinisme gedurende zijn bloeitijd.* Deel II. *Schotland, Engeland, Noord-Amerika.* Uitg. W. ten Have, Amst. 1951, 432 blz.

Prof. van Schelven heeft wederom iedere beoefenaar der historie aan zich verplicht door de verschijning van het tweede deel zijner geschiedenis van het calvinisme. Nadat hij in het eerste deel Genève en Frankrijk had behandeld, maken in dit boek de angelsaksische landen het voorwerp van zijn onderzoek uit. De schrijver put uit de volheid van zijn kennis met een ontzagwekkende beheersing van de stof. Hij tekent de aard, de ontwikke-

ling en de invloed van het calvinisme in deze gebieden, ondersteunt zijn betoog met talloze bijzonderheden aangaande figuren van de eerste en van lagere rang (Knox, Melville, Henderson, de Covenanters, Carstares, Cartwright en vele anderen), hun optreden en hun schrifturen, beschrijft de verwikkelingen en de strijd waarin het calvinisme geraakte inzake de tegenstellingen tussen kerk en staat, presbyterianisme, episcopalisme en congregationalisme, en zoveel meer; dit alles in de juiste proportie tussen onontbeerlijke détailstudie en het openen van brede vergezichten, bovendien gestaafd met overvloedige verwijzing naar de bronnen (vooral pamfletten) en de literatuur. Het boek wil een beschavingsgeschiedenis van het calvinisme zijn en gaat dus op vragen van specifiek kerk- en dogmenhistorische aard minder in. Toch hadden wij gaarne gezien dat de schrijver ook dit nog lang niet uitgeputte terrein in zijn onderzoek betrokken had, al durven wij, bij het overstelpend vele dat hij reeds geboden heeft, nauwelijks nòg meer te vragen.

Hier en daar doen zich vragen voor, b.v. ten aanzien van het feit dat Prof. van Schelven de algemeen gangbare benaming „puritanisme" vervangen heeft door „anglo-calvinisme". Daar is zonder twijfel veel voor te zeggen: de term „puritanisme" wordt in verschillende betekenissen gebruikt en valt bovendien met „calvinisme" niet samen. Maar gaat bij het wegvallen van de term „puritanisme" niet iets essentieels verloren? Is het puritanisme ook vóór en buiten het calvinisme en dus ook voordat het onder die naam bekend was, reeds in enigerlei vorm opgetreden en kon het calvinisme derhalve bij deze puriteinse verschijnselen aanknopen en ze versterken? Wanneer de schrijver de term „anglo-calvinisme" invoert, heeft hij dan geen aanleiding ook het schotse calvinisme, waarvan hij een aantal specifieke kenmerken signaleert, een afzonderlijke benaming te geven? En in welk opzicht is er ook in het independentisme een calvinistische geest speurbaar? Wanneer de gemeenschappelijke benaming „puritanisme" vervalt is er des te meer reden om toch op de gemeenschappelijke geest te letten. De independenten mogen van de calvinisten verschillen inzake de leer der kerk, er zijn toch vele verbindingslijnen. Er zijn figuren, die ofschoon zij tot de independenten gerekend worden, niettemin óók calvinist mogen heten en er zijn anderen, die de schr. tot het calvinisme rekent, van wie dat niet in ieder opzicht kan gelden. Tot de eerste groep behoort o.i. John Robinson; het betoog, waarom hij en zijn gemeente niet in het anglo-calvinisme thuis horen is niet zeer overtuigend. Tot de laatste groep zijn figuren als Cranmer en Hooper te rekenen, die meer onder invloed van Zürich dan van Genève stonden.

Wat John Knox aangaat: is zijn legistische opvatting van Gods Woord (waarbij alleen wat uitdrukkelijk in de Bijbel is voorgeschreven geldt als regel voor het persoonlijke en openbare leven – maar dan ook àlles) zo evident als de schrijver meent? Het blijkt dat bij Knox zelf, en des te meer in het door hem beïnvloede Schotse leven, vele afwijkingen van deze regel zijn waar te nemen.

Gaarne hadden wij iets naders vernomen over de oorsprong der Covenants. Het beroep op de H. Schrift is daarvoor onvoldoende; het is o.i. zelfs waarschijnlijk dat zulk een beroep een rechtvaardiging achteraf is.

Dit boek is eersterangs historisch werk. Wij willen slechts het verlangen uitspreken, dat het de schr. gegeven moge zijn, zijn voornemen aangaande de beschrijving van het calvinisme in Nederland, Duitsland, Bohemen, Hongarije en Polen in de volgende delen ten uitvoer te leggen.

W. F. DANKBAAR

HEINRICH HERMELINK, *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart*, I, *Revolution und Restauration* 1789-1835, Rainer Wunderlich Verlag, Tübingen, 1951, 528 S., ingen. 26 M.; geb. 34 M.

De bekende kerkhistoricus Hermelink verrast ons met een boek in drie delen, waarin het christendom en zijn invloed op de historie en de cultuur der mensheid in de 19de eeuw wordt getekend. In het eerste deel wordt ons de geschiedenis van de Revolutie, Napoleon I, de omkeer in Duitsland, en de Restauratie geschetst. Dit deel eindigt ongeveer bij de Julirevolutie en het optreden van Strausz (1830-1835). Over deze gehele periode gaat het kerkelijke en theologische leven aan ons voorbij. Zoals te verwachten was, is de schrijver voortreffelijk op de hoogte. Voor sommige gedeelten heeft hij gebruik gemaakt van een onvoltooid gebleven werk over de 19de eeuw van Karl Sell, maar verreweg het grootste deel is toch van Hermelink zelf.

Bij de lectuur vraagt men zich wel eens af of het boek niet te veel om Duitsland draait. Hier en daar hadden wij gaarne enkele bijfiguren of gebeurtenissen uit de Duitse kerkhistorie ingeruild voor belangrijker gegevens uit het buitenland. Over de vraag naar de verhouding van Christendom en Idealisme zal menigeen soms anders denken dan de schrijver. Hermelink ziet de tegenstellingen (215 ff.), scherper bij Hegel (203), maar soms te weinig (Fichte 194 f.). Is het geloofsbegrip van Schleiermacher wel het Reformatorische? (334). In 1833 botste De Cock met het Classicale Bestuur (480). Bij de overvloed van gegevens maakt de beschrijving van de Franse Revolutie een wat matte indruk. Prachtig is de tekening van de bevrijding na 1812 (288 ff.). Scherp is de critiek op Paus Pius VI (39 ff.). Het meest genoten wij van de karakteristieken van figuren als Daub, Marheineke, De Wette, Tholuck, Hegel, Niebuhr e.a.

Met verlangen zien wij naar de beide volgende delen uit. VAN RHIJN

J. H. J. VAN DER POT, *De periodisering der geschiedenis*. W. P. van Stockum en Zn, 's-Grav. 1951, 307 blz.

Op dit proefschrift promoveerde de auteur te Amsterdam cum laude tot doctor in de letteren en wijsbegeerte. De stof, welke de schrijver doorwerkte, is indrukwekkend van omvang en zijn boek heeft de uitnemende verdienste, thans voor het eerst een systematisch overzicht te leveren over de theorieën, die in de loop der eeuwen door tal van geschiedschrijvers aangaande de periodisering zijn gehuldigd. Niet ten onrechte noemt de schrijver de periodisering de kern der geschiedbeschouwing, immers door middel van een indeling in tijdperken tracht de historicus een blik te krijgen op de geschiedenis der mensheid in haar geheel.

De schrijver onderscheidt idiographische en nomothetische periodi-

seringen. Tot de eerste rekent hij die, welke hetzij van endocultureel gezichtspunt uit worden ondernomen (godsdienst, wereldbeschouwing, staat, sociale en economische structuur, taal e.d.), hetzij van exocultureel (geographisch, biologisch of psychologisch) gezichtspunt uit; voorts de indeling in oudheid, middeleeuwen en nieuwe tijd. Tot de nomothetische groep behoren de cyclische periodiseringen en de isochronische (naar eeuwen of generaties).

Behalve dit voortreffelijk overzicht – dat ieder, die de beoefening der historie liefheeft, met vrucht zal raadplegen om te zien, welke diepzinnige of ook fantastische geschiedbeschouwingen er in de loop der tijden zo al geweest zijn – geeft de schrijver ook zijn oordeel over het wezen en de methode van de periodisering. Merkwaardig genoeg laat hij deze critische behandeling van het probleem aan het systematisch overzicht vooraf gaan, hoewel zij in werkelijkheid toch een conclusie moet zijn, tot welke hij op grond van zijn onderzoek aangaande de verschillende theorieën is gekomen. Dit verraadt een zeker apriorisme, dat de schrijver wel vermijden wil (blz. 34) maar dat hij desondanks toch binnenhaalt, als hij stelt dat de periodisering ontleend moet zijn aan de wereldbeschouwing van de historicus. Nu ligt aan iedere periodisering ongetwijfeld een keuze ten grondslag, die niet volledig historisch-wetenschappelijk te rechtvaardigen is; volstrekt „kleurloze periodiseringen" (Huizinga) bestaan niet. Maar wat Huizinga met deze inderdaad niet gelukkige term bedoelde, vloeit voort uit de bescheidenheid van de historicus tegenover de geschiedenis en uit zijn openheid om alles wat binnen zijn gezichtsveld komt tot zijn recht te laten komen. De beperktheid van zijn kennen en kunnen maakt hem tegenover deze opgave altijd enigermate hulpeloos, nimmer zal hij de geschiedenis ten volle beheersen. Zij bevat altijd elementen van voor hem vreemde en zelfs van a- of bovenrationele aard, welke hij in zijn wereldbeschouwings-systeem niet kan inpassen. Daarom zijn de „heterogene periodiseringen", welke Dr van der Pot niet belangrijk vindt, omdat ze niet interessant zijn (blz. 153), nog niet zo verwerpelijk. Zij komen voort uit de puur-historische behoefte van de geschiedschrijver om zijn wereldbeschouwing niet aan de feiten op te dringen, haar althans niet meer mee te laten spreken dan onvermijdelijk is en uit zijn voorzichtigheid om geschiedenisbeoefening en geschiedenisphilosophie goed uit elkaar te houden. Het is verwonderlijk dat de schrijver, na de bonte verscheidenheid van periodiseringen aan zijn critisch oog te hebben laten voorbij gaan, niet tot deze voor de hand liggende conclusie is gekomen. Weinig pretenderende periodiseringen mogen een minder brillant geheel opleveren, maar zij sieren de bescheidenheid van de historicus. Naarmate de geschiedenisphilosophie – welke gans iets anders is dan het geloof in de God der geschiedenis! – wijkt, komt er meer onbevangenheid tegenover de historie zelf en meer vrijheid in haar indeling.

Het boek van Dr van der Pot is overzichtelijk ingedeeld in hoofdstukken en paragrafen, maar het plaatsen van de aantekeningen aan het einde van het boek in plaats van aan de voet der bladzijden en het verwijzen in de index naar de paragraphen in plaats van naar de bladzijden verdient geen aanbeveling.

W. F. D.

DOGMATIEK

J. H. BAVINCK, P. PRINS, G. BRILLENBURG WURTH, e.a., *De Heilige Geest.* Uitg. J. H. Kok N.V. te Kampen, 1949, 452 blz. Prijs gebonden f 9,25.

Dit omvangrijke boek bevat een bundel opstellen van verschillende kerkelijk-Gereformeerde auteurs, van wie er reeds een tweetal (Ds A. Ringnalda en Ds A. Merkelijn) ontslapen waren, toen het werk in het licht verscheen. Behalve de Epiloog van de bekwame hand van Prof. Dr J. H. Bavinck over de vraag: Hebben wij den Heiligen Geest ontvangen? bevat het boek niet minder dan 21 opstellen, alle handelend – hetzij van exegetisch, hetzij van dogmatisch, hetzij van practisch gezichtspunt uit – over de H. Geest en Zijn werk door heel de geschiedenis der Godsopenbaring, maar ook door heel de geschiedenis der Kerk, heen.

Dat er uit deze bundel bijdragen veel te leren valt, spreekt vanzelf. Ook is het juist, wat op de omslag te lezen staat: „Dit boek is een belijdenis én een oproep, tot op zekere hoogte een aanklacht."

Minder juist schijnt mij echter, wat deze zelfde omslag even te voren ter aanprijzing van deze uitgave vermeldt, nl. dat in dit boek de lijnen van de werken des Geestes scherp getekend worden. Daarvoor kwamen er toch onwillekeurig te veel „modaliteits"-verschillen, zelfs onder deze kerkelijk-Gereformeerde theologen, aan de dag. Enerzijds treft ons keer op keer de bekende Nieuw-Calvinistische geneigdheid om Karl Barth als de vijand no 1 van de ware Geref. religie terug te wijzen (b.v. blz. 133, bij de verdediging der algemene openbaring; blz. 379 over het geloof als een *constante verhouding* tussen God en de verkoren mens). Aan de andere kant wordt soms bij de verdediging van een levende theologie des Woords ook weer merkwaardig ver overgebogen in de richting van de grootmeester der dialectische theologie (b.v. blz. 18, de nadruk, die hier gelegd wordt op de eenmaligheid van het Pinkstergebeuren; blz. 148–149, waar de goddelijke openbaringsacte als Geestesdaad in en door het Schriftwoord zó getekend wordt, dat de nog al Barthiaanse spreekwijze: „God geeft de openbaringsacte niet uit eigen handen", geplaatst wordt).

Strakheid van lijn en scherpte van tekening mis ik verder ook in deze bundel, omdat verschillende auteurs hun taak toch wel heel verschillend opgevat hebben. De een geeft een nog al prekerige populaire meditatie, zoals b.v. de schrijver van Hoofdstuk II van het *Exegetisch deel* over „de Pinkstergeest in het onderwijs van Jezus", waarin wij soms op een soort vrome geheimtaal stoten. Wat dunkt U b.v. van de volgende mededeling op blz. 42, noot 2: „In Luc. 1:15, 41, 67 is sprake van een vol stromen met den Heiligen Geest in ambtelijken zin bij den Doper, ogenblikkelijk profetisch bij Elisabeth en Zacharias. De Geesteswerking trekt *van buiten af* als 't ware *door* hen heen, zonder hen nog als de éne, alle leden bindende, bloedstroom van het éne Lichaam *blijvend* te vervullen"? – Andere bijdragen daarentegen verraden duidelijk de hand van een geleerde, en geven blijk van originaliteit en wetenschappelijke degelijkheid. Ik denk hier b.v. aan de hoofdstukken IV en V van hetzelfde Exegetische Deel,

waarin Dr H. M. Matter schrijft over „Pinksterreacties in de jonge gemeente" en Prof. Dr F. W. Grosheide over „De Heilige Geest in de brieven."

In het Dogmatisch-Dogma-historisch Deel (van blz. 157–304) overheerst het dogmenhistorisch interesse wel wat heel sterk, en wordt vaak ongeproportionneerd uitvoerig uitgeweid over allerlei geestdrijverige secten en wijsgerig-idealistische „geest"-verheerlijkers. Niet dat in dit gedeelte niet heel wat wetenswaardigheden zouden staan. Belangrijker zou het boek echter m.i. geworden zijn, wanneer een dogmatische peiling van de reformatorische leer van de H. Geest was volgehouden. Dan zou b.v. op blz. 218 een confrontatie van de pneumatologie der Reformatoren met de Rooms-Katholieke traditie-leer niet ontbroken hebben!

In het derde of practische deel (blz. 307–433) lijken mij de bijdragen van Prof. Dr J. Ridderbos over „De Heilige Geest en het belijden der Kerk" en van Dr P. Prins over „de Heilige Geest en het ambt" het beste geslaagd. Al blijft voor mij als belijdend-Hervormde de overgang van „belijdende Kerk" naar „belijdenis-Kerk" op blz. 322–323 via het uit Kuyper's gedachtenwereld maar al te bekende „accoord van kerkelijke gemeenschap" (blz. 318) wat erg geleidelijk en glad! Dr P. Prins schijnt mij in zijn uiteenzettingen over de trias van Geest, Schrift en Ambt klassieker in zijn Gereformeerde denken dan in de bijdrage, die hij in Hfdst. VII van het *Exegetische Deel* over „de Heilige Geest en de algemene openbaring" gaf. Dit opstel herinnert mij te veel aan de stof, die Dr Prins indertijd in zijn dissertatie over *Het Geweten* verwerkte en roept al te argeloos de H. Schrift als getuige op voor een leer van de algemene openbaring des Geestes. Alsof dat geen gewelddadig hanteren van de H. Schrift was, waarbij de Bijbel, buiten de verkondiging om, directe gegevens moet leveren voor een natuurlijke theologie en religieuze wereld- en levensbeschouwing!

TH. L. HAITJEMA

Ernst en Vrede. Opstellen rondom de Ethische Theologie aangeboden aan Prof. Dr M. van Rhijn op 15 Nov. 1951. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1951. 225 blz., geb. f 6,90.

Deze feestbundel was stellig een welkom geschenk aan Prof. van Rhijn, die hier verschillende van zijn leermeesters, over sommige van wie Van Rhijn zelf ook geschreven heeft, getekend vindt. De samenstellers betreuren het, dat geen artikel aan de beide Jonkers gewijd is. Deze hebben nl. grote betekenis gehad voor Van Rhijn. Daarentegen vinden we wel een bijzonder goed stuk over Isaac van Dijk door Prof. van Unnik geschreven. Daarin treft 't mij, dat hij, ondanks dat hij Prof. van Dijk niet persoonlijk gekend heeft – en in het persoonlijk contact lag juist zoveel om van Dijk te leren kennen en hoog te achten – hem toch zo juist voor een later geslacht heeft doen leven.

De tien opstellen zijn van verschillend karakter en gehalte, maar met elkaar vormen zij een waardevolle bijdrage tot de kennis van de ethische theologie, die, al is zij op de achtergrond geraakt en zelfs voorbij, nochtans ook tot het jongere geslacht nog veel heeft te zeggen, hetgeen ieder bij de lezing van deze bundel zal beseffen.

Daarom zij dit boek, dat voor de ouderen vele herinneringen wakker roept, ook aan de jongere theologen hartelijk ter lezing aanbevolen.

W. LEENDERTZ

KERKRECHT

A. J. BRONKHORST, *Inleiding tot het Nederlandse Hervormde Kerkrecht, I, De inrichting der Kerk* (Pract. Theol. Handboekjes o. red. v. Berkelbach v. d. Sprenkel, Pop en Roscam Abbing), Boekencentrum, 's-Gravenhage, 1951, 94 blz.

Dit boekje geeft een inzicht in het karakter en de leidende gedachten van de nieuwe Kerkorde der Herv. Kerk en is als zodanig wel geslaagd. Dit neemt niet weg, dat men getroffen wordt door de meest ontstellende aporieën, die de schrijver verplicht was te constateren. Ik noem daarvan blz. 33, waar een betreurenswaardige onklaarheid in art. IV der Kerkorde in zake de verhouding der drie ambten tot de instelling al of niet door Christus voorkomt, terwijl blz. 84 daaraan wordt toegevoegd, dat een wel-omlijnde ambtstheologie in de Herv. Kerk nu eenmaal ontbreekt. Hier sluit bij aan, dat het karakter der bevestiging in het predikambt ,,nog volop in discussie'' is en dat het beraad over de vrouw in het ambt niet gereed is, blz. 49, terwijl, hoezeer men ook ambten en bedieningen onderscheidt, een principiële fundering der verschillen hiertussen slechts uiterst moeilijk te geven is en, alweer, dat de principiële bezinning op het ambtsbegrip nog niet tot eindresultaten heeft geleid, blz. 83. Naar de mening van recensent is er geen verschil tussen ambten en bedieningen en doet men het best, zich van deze krampachtige onderscheiding te ontslaan. Op blz. 73 wordt gezegd, dat de Walen een bestaan ter zijde van de grote stroom voortzetten, aldus hun leven trachtend te behouden maar het nu juist wel verliezen zullen. Ondergetekende gelooft allerminst, dat de positie der Walen ,,ter zijde'' is en dat alles afhangt van de wijze waarop zij zelf hun positie zullen gebruiken. Het gehele boekje is instructief over de gang van zaken, bijna gezellig, in elk geval gemoedelijk en huiselijk – zie b.v. de geliefkoosde term full-time job, blz. 83 –, min of meer burgerlijk, zoals de Kerk soms zelf. Bezwaar hebben wij tegen het germanisme overgedragen i.p.v. opgedragen, blz. 34 r. 12 en tegen de weergave der critiek op het kerkrecht door Sohm, die waarlijk nog wel iets anders inhield dan reactie tegen de inmenging der landsregering en evenmin ,,het rijk der vrijheid door Gods Geest geleid'' verdedigde, hetgeen spiritualisme zou kunnen heten, terwijl het Sohm juist om Gods Woord te doen was, blz. 8 en 9. Is men aan deze grootmeester in de Herv. Kerk nog steeds niet toe?

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

JOH. JANSEN, *Korte Verklaring van de Kerkorde der Gereformeerde Kerken.* Derde vermeerderde druk. Kampen, 1952. Prijs, gebonden f 10,50. 370 blz., waarop nog volgt een uitvoerig zaakregister (blz. 371–398).

Deze bekende en waardevolle toelichting op de Kerkorde der Gereformeerde Kerken kreeg een noodzakelijke en aanzienlijke uitbreiding in

verband met een aantal belangrijke Synodale besluiten, die sinds het jaar van uitgave van de tweede druk (in 1937) genomen werden.

Om het voornaamste van deze toevoegingen te noemen:

Ten 1e moest een nieuw artikel XIIIA, dat door de Synode van de Geref. Kerken in 's-Gravenhage in 1949 werd aanvaard en in het kader der Dordtse Kerkenordening na het oude XIIIe artikel over het emeritaat werd ingevoegd en dat in wezen neerkomt op een kerkrechtelijke omschrijving van de status van ,,predikanten in algemene dienst", – en dat wel met behoud van eer en naam eens Dienaars –, nader toegelicht worden. Het geschiedt op de blz. 65–69. Jammer genoeg, vermeldt het hoofd van de bladzijden 66 en 68 verkeerdelijk, dat het hier gaat over ,,artikel XIIA".

Ten 2e moest bij de toelichting van Art. LI, dat eerst sedert de Synode van 1905 ter vervanging van het klassieke 51e artikel der Dordtse Kerkorde (dat handelde over de zelfstandigheid van het Waalse kerkressort naast het Diets-Hervormde), anders en duidelijker gesproken worden over het verband tussen de Nederlandse en Indische Gereformeerde Kerken. Het onafhankelijkheidsstreven van Indonesië speelde na 1945 bij deze zelfstandigverklaring der Indische Gereformeerde Kerken natuurlijk een grote rol.

Ten 3e moest in deze derde druk bij het oude art. LXXI der D.K.O., dat over de kerkelijke tucht in het algemeen handelde, uitvoeriger worden gesproken over de latere ontwikkeling van de regeling der tuchtmacht van de Kerk over haar doopleden. Vooral de gedegen studie van Prof. Dr G. M. den Hartogh over deze materie heeft er op de Synode van Sneek (1939–1940) toe geleid de doopleden ,,op de objectieve grondslag van het verbond der genade" te beschouwen als *complete* leden der Kerk, zij het ook nog geen *mondige* leden der Kerk. Formulieren voor openbare vermaning en van afsnijding van doopleden werden mitsdien in de Gereformeerde Kerken opgesteld.

Ten 4e moest bij Art. LXXXIV, dat over de rechtszekerheid van de stoffelijke aangelegenheden der kerken in classicaal, particulier-synodaal en generaal-synodaal verband handelt en eerst in 1933 door de Synode van Middelburg in het geheel der artikelen van de D.K.O. werd ingevoegd, uitvoeriger op de burgerrechtelijke jurisprudentie na 1937 worden ingegaan. Vooral het arrest van de Hoge Raad van 13 Mei 1938, waarin het vonnis van het Gerechtshof van 's Hertogenbosch, dat aan de classicale en bredere verbanden der Geref. Kerken de rechtspersoonlijkheid had ontzegd, werd vernietigd, trekt hier de aandacht.

Reeds verscheidende jaren gebruik ik deze ,,Korte Verklaring" van Ds Joh. Jansen bij mijn colleges in het kerkrecht. Voor de geschiedenis van het Gereformeerde Kerkrecht in Nederland valt er veel uit te leren. Men make echter vooral niet de grote fout te menen, dat men de tekst van de oorspronkelijke artikelen van de Dordtse Kerkorde in dit boek vinden kan. Soms wordt in de toelichting wel eens naar de tekst van 1619 verwezen, doch gewoonlijk wordt op nog al argeloze wijze de op een der Synoden van de Gereformeerde Kerken in Nederland na 1892 vastgestelde veranderde tekst van het betrokken artikel afgedrukt. Men zie

b.v. eens hoe op blz. 29–34 tekst en toelichting bij Art. V der Kerkorde gegeven worden. De hele approbatie-bevoegdheid der burgerlijke overheid is hier uit tekst en toelichting zonder enige vorm van proces weggewerkt! Natuurlijk kan men hierbij simpel opmerken, dat de veranderde verhouding van Kerk en Staat na de Franse tijd dit uitstoten van de approbatie van overheidswege zonder meer noodzakelijk maakte. Maar voor mij blijft dan toch nog de vraag klemmen, hoelang de Geref. Kerken in Nederland nog vrijmoedigheid zullen hebben de grondstructuur van een Kerkorde te behouden, die een onverkort Art. 36 der Nederl. Geloofsbelijdenis (over de verhouding van Kerk en Overheid) vooronderstelt; om dan daarop verder in te vlechten en te borduren, wat resultaat van een al te goedmoedige aanvaarding van grondgedachten ener moderne gesaeculariseerde staatsleer moet heten. TH. L. HAITJEMA

OECUMENICA

T. KELLER, *In Gods Smidse*. Uitg. Boekencentrum, 's Gravenhage. 76 p.

In kort bestek geeft de vroegere eindredactrice van het Maandblad van de Oec. Raad van Kerken in Nederland een boeiend geschreven overzicht over ontstaan en ontwikkeling van de Oec. Beweging.

Ook de totstandkoming van de Wereldraad en de vraagstukken die op de Assembly te Amsterdam in 1948 aan de orde kwamen, worden op vlotte, hier en daar wat kortademig-journalistieke wijze beschreven en toegelicht. De lezer krijgt een kijkje in het secretariaat van de Wereldraad te Genève en in Bossey. Alles in een zeer snelle vaart, soms met rake typeringen. Hier en daar wordt eveneens ingegaan op de critiek die de Wereldraad ontmoet (de basisformule, p. 33, „de Oec. Beweging een verzoeking?" p. 62).

Een aantal suggesties voor de practijk van het Oec. werk, een reeks vragen voor een studiekring en een korte litteratuurlijst completeren dit handige geschriftje, dat slechts een populair gehouden inleiding wil zijn tot de Oecumenische Beweging, waardoor God „de gedeelde kerk in deze eeuw in Zijn smidse gebracht heeft" (p. 70). M. H. REUCHLIN

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

JAN VAN DER MEULEN, *Aristoteles, Die Mitte in seinem Denken*, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1951, 310 Seiten, D.M. 16.50 und 19.

De schrijver van dit belangrijke boek is een Nederlander, arts, Oostenrijks med. dr, tevens Duits dr phil. Zijn wijsgerig hart trekt hem naar Duitsland, waar hij zich hoopt te vestigen als privaat-docent in de filosofie. Dit boek over Aristoteles is zijn „Habilitationsschrift". Een merkwaardig filosoof dus en ook een merkwaardig boek. Bekend is, hoe het begrip midden van grote betekenis in de ethiek van Aristoteles is. Dr Van der Meulen toont nu aan, dat het van groot belang is voor geheel de filosofie

van Aristoteles en dat het daarin zelfs een centrale plaats inneemt. Daartoe is hij Aristoteles – in het Grieks – doorgekropen en het resultaat van zijn stoere arbeid biedt hij nu de lezer aan.

Erkend moet worden, dat er op deze wijze een bizonder knap boek ontstaan is, dat niemand ongelezen kan laten, die zich een oordeel over Aristoteles wil vormen. Helaas is het een uitermate moeilijk leesbaar boek geworden. Het is bekend, dat Duitse geleerden in het algemeen spookbang zijn, populair te schrijven; men zou eens kunnen menen, dat zij niet geleerd waren. Het is jammer, dat Dr Van der Meulen ook in dit opzicht de Duitse geest in zich opgenomen heeft. In werkelijkheid ligt de oorzaak van de moeilijkheid in het feit, dat de schrijver niet voldoende boven de stof uit heeft kunnen komen. Om het Aristotelisch te zeggen: er is nog te veel hulê en te weinig morphê in dit werk. Van dit boek kan niet gezegd worden, wat een prospectus van een Engels boek over Aristoteles zegt, dat het „will reassure those who have been inclined to avoid Aristotle as difficult". Aristoteles zelf is aanmerkelijk gemakkelijker te lezen. De schrijver heeft nog twee boeken op stapel: „Hegel. Die Mitte in seinem Denken" en „Das Wesen der Mitte". Ik hoop zeer, dat deze een aanmerkelijke groei in vormkracht zullen vertonen. De gedachten van de schrijver zijn het waard.

Er is nog een bezwaar tegen het werk van Dr Van der Meulen te noemen. In de inleiding betoogt hij de lezers, dat hij zal tonen, hoe Aristoteles de wijsgeer is, die onze tijd filosofisch uit haar verval kan opheffen. Hij houdt zijn belofte niet. Misschien lost hij haar in, wanneer het derde deel van de trilogie verschijnt. Maar is het edelmoedig, de koper en lezer van een boek te nopen, nog twee dikke en dure boeken te kopen en te lezen? Zeer hoop ik, dat het tweede deel iets van een conclusie bevat. Het zal zeker een belangrijk werk worden. H. DE VOS

A. DE WILDE, *De Persoon. Over de grondslagen van het personalistisch denken.* Van Gorcum's Theologische Bibliotheek, No XX; ing. f 5,50; geb. f 6,90; Assen, 1950.

Behoort dit boek, dat de schrijver gediend heeft als dissertatie voor de doctorsgraad in de faculteit der letteren en wijsbegeerte, strict genomen wel thuis in een „Theologische Bibliotheek"?

Men kan er met reden aan twijfelen. Hoewel uit tal van bladzijden van dit vlot geschreven werk over het persoonsbegrip wel te merken is, dat de schrijver grote theologische belangstelling heeft, toch wil hij welbewust bezig blijven, zoals hij het zelf zegt op blz. 162, „met wijsgerige analyse en geen theologie beoefenen". En daarom zegt hij ook in dit boek niet verder te mogen gaan, „dan slechts de plaats aan te duiden, waar een dieper getuigenis over de eenheid van de mens te vernemen is, en de vorm, waarin dit getuigenis zich kleedt". De theoloog moet volgens de schrijver spreken „in mythische vorm". Vanuit de relatie tussen menselijke existentie en goddelijke Transcendentie zal als „roeping" worden beschreven, wat streng wetenschappelijk-wijsgerig slechts „wil tot eenheid" en „verantwoordelijkheid voor deze eenheid" heten kan.

Intussen trekt de schr. wel met zekere voorliefde de sluiers telkens even weg van voor de theologische uitzichten, die tot profeteren dringen in mythische vorm.

Men leze daartoe maar eens de paragraaf over *Momenten en modi van de ik-gij-verhouding*, waarin de opklimming van de „basale beseffen" tot de levensgemeenschap der liefde (agapè) getekend wordt en daarbij vanzelf 1 Cor. 13 als de hoogste modaliteit van de menselijke ik-gij-verhouding binnen het gezichtsveld komt (blz. 179), en ook de „communio sanctorum, die gevierd wordt in de gemeenschap rondom de Tafel van Christus" als het *amare in Christo* beschreven wordt (blz. 180). Dit schijnt ons voluit te brengen in de „ruimte der Kerk", maar men vergisse zich niet. Voor de hamartiologie der Kerk is in dit personalisme geen plaats meer! Men leze blz. 199 aandachtig.

Jammer, dat de schr. ons dan echter meermalen het uitzicht op theologische perspectieven opent, en ons tegelijkertijd een gekleurd glas voorhoudt, dat in de werkplaats van wijsgerige praeconcepties is gereedgemaakt en rijkelijk dogmatistisch doet ontdekken, dat „het oudere persoonsbegrip" zonder meer „singularistisch" is, en zelfs, dat het „singularisme kenmerkend is voor het europese denken" (blz. 163). Als het Christendom van vóór en na de reformatie door zulk een gekleurd glas moet worden bekeken, is het waarlijk geen wonder, dat dan overal het singularisme troef heet! Maar of dat werkelijk zo is?

Het „Historisch Overzicht", dat van blz. 16 tot blz. 110 de geschiedenis van het persoonsbegrip behandelt, geeft menig blijk van de grote belezenheid van de schrijver. Dat hij daarbij met zevenmijlse laarzen weleens wat onbesuisd door de eeuwenoude geschiedenis van het Europese denken heen loopt en nog wel eens wat plattrapt, waar een kritischer geest eerst nog wel eens wat dieper op indringen wilde, zij hem vergeven. Wel acht ik het een tekort, dat bij de tekening van „De persoon in de negentiende eeuw" aan Willem Bilderdijk als *denker over het zelfbesef* geen aandacht geschonken is. En dat bij de tekening van de situatie in de twintigste eeuw op blz. 80 onderaan het kort na de eerste wereldoorlog in Engeland zo epoche-machende boek van John Oman over *Grace and Personality* stilzwijgend voorbijgegaan wordt.

De schr. haalt bij zijn wijsgerige analyse in het tweede hoofddeel van zijn boek voorts ten aanzien van het persoonssymbool wel veel overhoop, maar vaak zonder m.i. kritisch-bezonnen de portée van andere standpunten en denkwijzen voorzichtig af te tasten. Ik kan mij b.v. nauwelijks voorstellen, dat Prof. Pos zich ook maar een ogenblik overtuigd gevoeld zal hebben onder de afwerende tegenargumenten, die de schr. op blz. 143, en volg. tracht te plaatsen tegenover de beleidvolle pogingen om persoon en idee nauwer op elkaar te betrekken dan de schr. wilde toelaten.

Op blz. 159, en volg., over *splitsing van de persoon* handelende, betreedt de auteur zó vrijmoedig het doornige probleemgebied van psychologen psychiaters, dat hij tegen wil en dank toch wel ietwat bedenkelijk de indruk maakt van een dilettantische wegwijzer op het gevaarlijke gebied der zielsziekten.

Evenwel, ondanks de bedenkingen, die tegen dit boek zijn in te brengen,

het blijft een werk, waaruit veel te leren valt en waarin niet zelden zó snedig geformuleerd wordt, dat tot nadenken en mogelijk ook wel tot tegenspraak geprikkeld wordt. TH. L. HAITJEMA

ROMANO GUARDINI, *De gestalte der toekomst.* Vert. Gabriel Smit, 74 blz., f 2,40, uitg. Het Spectrum, Utrecht, 1951.

De R.K. theoloog en essayist Guardini, een van de meest opvallende vertegenwoordigers van het zich vernieuwende Rooms Katholieke denken, heeft in deze studie een bijzonder diepgravende analyse gegeven van de huidige crisis van onze cultuur. In een uitvoerige, historisch gestelde, studie wordt het levensgevoel van de moderne mens onderzocht, die weet op de kentering der tijden te leven. Het wordt in onze tijd nl. openbaar, dat, wat wij lang de moderne tijd hebben genoemd, reeds in een periode van verval verkeert en dat wij uitzien naar een nieuwe aera, waarvan wij de omtrekken pogen af te tasten.

Het leven van de Middeleeuwse mens was gekenmerkt door het dubbel plan van leven, van tijd en van eeuwigheid. Mensenleven en wereldgeschiedenis hadden hun eeuwige onveranderlijke zin. De symbooltaal der kathedralen vulde het leven dezer mensen op alle gebieden. Door de crisis van Verlichting en moderne eeuwen heen is dat besef van de geborgenheid des levens verloren gegaan. In Shakespeare's drama's is al geen dubbel plan op het schouwtoneel meer aanwezig. De hemel is boven de aarde weggevallen en de mens is zonder God. Ook deze moderne tijd echter verkeert in afbraak. Op een drietal punten zoekt de schrijver dat vooral zichtbaar te maken. Er is een verschuiving in de natuurbeleving; de cultus van de persoonlijkheid is onmogelijk geworden; evenzo de autonome cultuur en moraal.

Het natuurgevoel van Goethe of van de Romantiek is ons niet langer mogelijk. De natuur wordt door ons niet meer als de beschermende, vertrouwde Moeder Natuur ervaren, maar als de zakelijke ruimte voor wetenschappelijk onderzoek en technisch experiment. Ons leven is er veeleer door bedreigd geworden. De persoonlijkheidscultus is ten einde. De massificatie van de moderne mens door het industrialisatieproces heeft haar onmogelijk gemaakt. Het leven van de moderne grote stadsmens is gestandaardiseerd in arbeid, tot zelfs in gezinsleven en vrijetijdsbesteding. Deze mens gaat in het collectivisme onder, indien we er niet in slagen de kern van zijn wezen te redden. Dat is niet de persoonlijkheid, maar de persoon. Het aangesproken zijn door God in verantwoordelijkheid. Dat kan en moet worden gered. Tenslotte: Ook de autonome cultuur is op een bankroet uitgelopen. Er is wel ontwikkeling en vooruitgang, maar welke zin heeft het? De middelen zijn wel vrij, maar de mens niet, die ze hanteert. Hij is de speelplaats van God of duivel. De moderne mens heeft het christelijk geloof allang verloren, al houdt hij nog aan haar vruchten, de menselijkheid en de gerechtigheid, vast. De moderne mens kan echter niet meer naar het heidendom terug, noch van de Antieke, noch van de Nordische religiositeit. Het post-christelijk paganisme is verhuld, en daarna openlijk, nihilisme. Temidden van deze

werkelijkheid ziet Guardini een nieuwe, zakelijke gelovigheid als mogelijk. Zijn aanduidingen sieren zich door soberheid. De christelijke existentie zal worden aangevochten. Stukken gekerstende levensstijl zullen worden weggeslagen. Het christelijk Credo zal worden omspoeld, maar zal zich als bevestigd hervinden. Het existentieel karakter van het geloof zal sterker accent verkrijgen. Het christelijk leven zal zich scherper aftekenen tegenover een niet-christelijke omgeving, die maar de volle consequentie van haar afval moet trekken en niet in de halfheid moet blijven hangen door wel de vruchten van het geloof, maar niet de wortelstok ervan te willen aanvaarden. De christelijke geloofsbeleving zal steeds tot nieuwe vormgeving geroepen en in staat blijken. Hier nadert de schrijver de thesen van Ellul. Hij ziet de eenzaamheid voor de christelijke gemeente toenemen en weet dat het accent op het eschatologische aspect van Kerk en leven verzwaard zal worden. Zijn slotbeschouwing heeft iets van de ernst van Solovjeff's Erzählung vom Antichrist. Juist door haar soberheid is deze studie zo troostrijk en geloofwaardig. Ze geeft uitzicht door déze tijd en wapent ons voor de komende.

H. VAN DER LINDE

Annalen van het Genootschap voor wetenschappelijke philosophie, onder redactie van D. BARTLING. *XVII–XX* 1947–1950. Van Gorcum & Comp. N.V. Assen 1951. 92, 64, 89 en 48 blz. f 12,20.

Deze Annalen werden in de jaren 1947–'50 opgenomen in het Algemeen Nederlands Tijdschrift van Wijsbegeerte en Psychologie.

Het is goed, dat ze telkens, nu vier jaar samen, gebundeld werden, want in een Tijdschrift zouden deze artikelen begraven zijn. Bijeenverzameld vormen deze reeks bundels een waardige bijdrage tot de wetenschappelijke philosophie in ons vaderland.

Aantrekkelijk is in dit deel tevens, dat telkens één probleem door enige auteurs op verschillend terrein behandeld wordt, zo b.v. het tijdsprobleem (deel XVII en XVIII), het totaliteitsbegrip (deel XIX) en het oordeel (deel XX). Vele schrijvers (waarom niet alle?) geven een résumé of summary.

Natuurlijk kunnen hier niet alle 22 artikelen besproken worden. Om anderen geen onrecht aan te doen wil ik niet enkele daartoe speciaal uitkiezen. Het spreekt van zelf, dat het innerlijk gehalte als ook de helderheid van uitdrukking in alle stukken niet op hetzelfde niveau liggen. Maar als geheel zij dit geschrift aan allen, die in wijsbegeerte belangstellen, aanbevolen.

W. LEENDERTZ

Lichamelijkheid. Wijsgerige beschouwingen door professoren in de philosophie van het Dominicanerklooster te Zwolle. Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht. 220 blz. Prijs f 7,50.

Dit is een uitgave ter gelegenheid van het vijftig-jarig bestaan van het convent van genoemde professoren en behandelt een actueel onderwerp.

Zes R.K. theologen gaan hier in op het probleem der lichamelijkheid,

zoals dit met name in het Franse Existentialisme wordt gesteld. Men wil „uitgaande van het Thomistische standpunt toch aansluiting zoeken bij de moderne problematiek en naar aanleiding daarvan trachten beter in de Thomistische oplossing door te dringen en tevens de waardevolle elementen uit het moderne denken in het Thomisme te integreren" (pag. 123). Men komt tot de gevolgtrekking, dat „de resultaten van de existentialistische beschouwingen en phaenomenologische onderzoekingen zijn in te bouwen in het scholastische geheel – dus: de resultaten, niet de theorieën, niet de sfeer, niet de ideeënwereld zoals die ten uiterste wordt opgedreven" (pag. 172). Voor hen, die zich voor een ontmoeting als deze interesseren, een boeiend boekje. H. FABER

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

Bekennende Kirche. Martin Niemöller zum 60. Geburtstag. Chr. Kaiser, München 1952, 325 S.

H. VAN PRAAG, *De Boodschap van Israël,* Wereldvenster, Amsterdam 1952, 248 blz.

KR. STRIJD, *Christendom en Oorlog,* 5e dr., U.M. Holland, Amst., z.j., 96 blz.

PAUL TILLICH, *In der Tiefe ist Wahrheit,* Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1952, 204 S., geb. D.M. 9.80.

H. DE LUBAC, *Katholicisme. De sociale aspecten van het Dogma,* Het Spectrum, Utr.-Antw. 1952, 228 blz., ing. f 7,90.

H. A. C. ROEM, *Structuurphenomenologische systematisering van het menszijn door centraalstelling van de vrijheidsbeleving* (diss. V.U.), H. L. Smits, 's-Gravenhage 1952, 201 blz.

ERICH NEUMANN, *Dieptepsychologie en Nieuwe Ethiek,* Van Loghum Slaterus, Arnhem 1952, 160 blz. geb., f 6,50.

G. HARTDORFF, *De Historiciteit van Jezus,* U.M. Holland, Amsterdam 1952, 103 blz., ing. f 5,25.

J. C. VAN OVEN, *Waarom Jurist?* (Leidse voordr., nr 12), Univ. Pers, Leiden 1952, 12 blz., ing. f 1,10.

L. J. VAN HOLK, *Moreel Beraad,* W. Gaade, Delft 1952, 121 blz., geb. f 3,60.

PH. H. MENOUD, *La vie de l'Eglise naissante,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1952, 53 p., Fr. S. 3.—.

G. CRESPY, *La guérison par la Foi,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1952, 54 p. Fr. S. 3.—.

J. COPPENS, *Vom christlichen Verständnis des A.T.,* Leuvense Univ. Uitgaven, Leuven 1952, 99 S., Fr. b. 50.—.

J. A. A. A. STOOP, *Die Deificatio hominis in die sermones en epistulae van Augustinus,* (diss. Leiden), Luctor et Emergo, Leiden 1952, 87 blz.

J. SNOEK, *Leerboek der heilige geschiedenis,* 11e dr., J. N. Voorhoeve, Den Haag z.j., 256 blz. geb. f 4,90.

K. Dijk, *De Dienst der Kerk*, J. H. Kok, Kampen 1952, 261 blz., ing. f 7,75, geb. f 9,75.

W. H. van de Pol, *Karakteristiek van het Reformatorisch Christendom*, J. J. Romen en Zonen, Roermond 1952, 395 blz., ing. f 16,—, geb. f 17,50.

Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1952, 186 S.

L. J. F. Wijsenbeek, *Mij spreekt de blomme een tale*, W. Gaade, Delft 1952, 93 blz., geb. f 4,25.

C. H. Lindijer, *Het begrip Sarx bij Paulus*, Van Gorcum en Comp., Assen 1952, 239 blz., ing. f 6,50, geb. f 7,90.

Jaarboek 1952 van het Werkgenootschap van katholieke Theologen, N.V. Gooi en Sticht, Hilversum 1952, 159 blz., ing. f 5,90, geb. f 6,90.

P. L. Schram, *Jacobus Isaac Doedes*, H. Veenman & Zonen, Wageningen 1952, 178 blz.

B. Olivier O.P., *Petit traité de l'Espérance chrétienne*, La pensée catholique, Liège 1952, 104 p.

C. Smits O.F.M., *Oudtestamentische Citaten in het N.T., I, Synopt. Evangeliën*, L. C. G. Malmberg, 's-Hertogenbosch 1952, 160 blz., ing. f 9,60.

P. Smits, *Kerk en Stad*, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1952, 404 blz., geb. f 12,50.

G. Ch. Aalders, *Oudtestamentische Kanoniek*, J. H. Kok, Kampen 1952, 415 blz., geb. f 18,50.

J. Murray, *Christian Baptism*, Orth. Presb. Church, 1505 Race Street, Philadelphia 2, Pa., U.S.A., 1952, 93 p.

A. Nygren, *Der Römerbrief*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1952, 324 S., ing. D.M. 14.—, geb. D.M. 16.80.

TIJDSCHRIFTEN

Theologische Literaturzeitung, Jhrg. 77, 1, Jan. 1952. W. Maurer, Die Anfänge von Luthers Theologie. E. Fuchs, Frontwechsel um Bultmann? G. Rosenkranz, Mission und Völkerkunde. 2, Febr. 1952. K. Heussi, Gal. 2 und der Lebensausgang der Jerus. Urapostel. O. A. Dilschneider, Grundlagen der Ethik. L. Fendt, Interpretation des Römerbriefs.

The Ecumenical Review, IV, 3, Apr. 1952. W. Stählin, Ways of Worship. P. E. Gresham, Issues in Inter-Communion. O. S. Tomkins, The Church, the Churches and the council. J. Ellul, Cultural and Social Factors influencing Church Division. C. R. Cragg, Disunities Created by Differing Patterns of Church Life. L. Newbigin The Nature of Christian Hope. Vol. IV, 4, Sept. 1952. Th. O. Wedel, The Body-Spirit Paradox of the Church. R. S. Bilheimer, Problems in Eucumenical Action. R. D. Rees, British Churches and World Affairs. F. O. Nolde, Chr. Witness in the World of Nations. W. A. Visser 't Hooft, Renewal and Wholeness. A Symposium on the occasion of the 1500th Anniversary of the Council of Chalcedon. W. Freytag, Mission and Unity.

The International Review of Missions, Apr. 1952. G. Parrinder, Secularism among Non-Europeans. F. C. Kamma, Messianic Movements in Western New Guinea. A. J. Appasamy, Christological Reconstruction and Ramanuja's Philosophy. P. D. Devanandan, The Attitude and Approach to Non-Christian Religions. [illegible], Church of Christ in Japan. E. Constantine, The Gospel to Communists.

Scottish Journal of Theology, Vol. [illegible], Jan. 1952.

W. [illegible], Bible in Present Translations. [illegible] Kingdom and Polity in [illegible]. [illegible] Luke [illegible] — Vol. [illegible], Apr. 1952. [illegible] Recently Discovered Fragment of the Epistle to the Romans. [illegible] Homeric Hymn to Demeter. [illegible] Jesus and Herodians.

Studia Catholica, 27e jrg., 1, Jan. 1952.

[illegible], The Dead Sea Scrolls and the N.T. [illegible]. [illegible] problème [illegible].

Theology Today, IX, 2, July 1952.

[illegible], The Lost Authority of the Pulpit. [illegible], The Minister and the [illegible] Commandments. [illegible], The Root and Fruit of [illegible] Love. [illegible], The Theology of [illegible]. [illegible] Religion and Government.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 52e jrg., 3, 1952.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Apr.-June, 1952.

C. Lambert, [illegible]. [illegible], La question [illegible]. [illegible], The [illegible] of the Dead Sea Scrolls. [illegible] 1951-1952.

Vigiliae Christianae, Vol. VI, 3, July 1952.

[illegible]. [illegible] Apostolorum. [illegible] St. Ambroise. [illegible]

Theologische Zeitschrift (Basel), 8. Jhrg. 3, Mai-Juni 1952.

[illegible] N.T. [illegible] Jahrhundert.

KENNEN EN TOEKENNEN

DOOR

W. LEENDERTZ

Santpoort

Altijd, wanneer wij een zedelijk oordeel uitspreken, loven wij of laken wij, keuren wij goed of keuren wij af. Hetgeen wij prijzen stellen wij boven het gelaakte; wij geven er voorkeur, voorrang aan. Wel doen wij in onze feitelijke gedragingen vaak wat we afkeurden, gedreven door driften en neigingen, of om ons voordeel, of uit gewoonte of onder pressie. Maar dan beseffen wij, of een ander zal 't ons zeggen, dat wij zedelijk aan het andere de voorrang hadden moèten geven.

In onze zedelijke beoordeling en bij onze zedelijke houding gaat 't om de keuze tussen goed en slecht; het goede behoort, het slechte behoort niet te zijn. In onze zedelijke beoordeling gebruiken we meest allerlei andere adjectieven, maar de hele reeks daarvan is toch te karakteriseren met deze beide: zedelijk-goed en zedelijk-slecht. Het bijvoegsel „zedelijk'' is aan beide zijden nodig, omdat de woorden goed en slecht nog zoveel andere betekenissen kunnen hebben.

De voorkeur geldt nu niet enkel voor goed tegenover slecht; goed en goed vertegenwoordigen niet altijd dezelfde waarde, ook hier kan sprake van voorrang zijn; want voorzeker niet alles, wat zedelijk goed genoemd wordt, prijzen wij in gelijke mate. Al wat zedelijk slecht genoemd wordt, zal nu meer dan minder worden gelaakt. Aan beide kanten is er sprake van hoger en lager. Niet alles, wat wij zedelijk loven, ligt op hetzelfde niveau, niet alles wat wij afkeuren is evenzeer zedelijk-slecht. Er zijn hier gradaties van hoger en lager in rang en wij prijzen dus meer of minder, laken zwakker of sterker.

Wat wordt nu door de zedelijke beoordeling getroffen; wat is haar object? Oppervlakkig gezien lijkt 't alsof dit vooral de daden der mensen zijn. Verrichten de mensen niet goede en slechte daden? Prijzen en laken wij diè niet? Maar 't zijn de mensen, die ze verrichten, en zìj worden zedelijk beoordeeld. Hun daden noemen we indirect en overdrachtelijk goed of slecht, als we menen, dat ze ons iets van het innerlijk van die mensen openbaren. Wanneer we nu verder vragen: wat van de mens beoordelen we zedelijk, dan is daarop dikwijls geantwoord: zijn karakter. Misschien zeggen we

beter: zijn diepste kern, dat wat de mens als totaliteit is; wil men het een naam geven, noem 't dan b.v.: zijn existentie. Een zedelijk oordeel treft ons geheel anders en veel dieper dan enig ander oordeel, b.v. een intellectueel, wetenschappelijk of aesthetisch, omdat het zedelijk oordeel onze gehele en diepste zijn treft. Daarom trekken wij ons een zedelijke veroordeling zo sterk aan en 't allermeest een zedelijke zelfveroordeling, omdat wij daar niet onderuit kunnen komen en wij ons dan minderwaardig of mogelijk nietswaardig voelen.

Op welke wijze beoordelen wij de ander en ons zelf zedelijk?

Door het aanleggen van een maatstaf; de maatstaf van goed en slecht.

Wie dat doet, is niet alleen overtuigd van de juistheid van de door hem aangelegde maatstaf, maar ook, dat de beoordeelde goed of slecht (natuurlijk in allerlei gradaties) *is*. Ons zedelijk oordeel klinkt absoluut en is vaak heftig. Wij voelen 't niet als een persoonlijke waardering, daarbij de mogelijkheid van een andere waardering van onze buurman openlatend. Wanneer wij er zo tegenover stonden, zouden wij onze zedelijke beoordeling opschorten. Bovendien is het voor de zedelijke beoordeling typerend, dat zij spontaan is. Het woord, 't zij lovend of lakend, is er vóórdat we 't weten al uit; voor een bedachtzaam overleg met zijn wikken en wegen is geen plaats; meest komt dit achterna. Degeen, die beoordeeld wordt, voelt het zedelijk oordeel, dat over hem gaat en hem treft, niet als een persoonlijke waardering van die ander, waarop hij kan reageren met een ,,dat is zìjn mening'' om er dan een andere tegenover te stellen. Neen, hij voelt er zich door getroffen. Wanneer hij gelaakt wordt, dan beseft hij angstig ,,ja, zo ben ik'', òf hij komt heftig in verzet, immers in zijn diepste innerlijk geschokt, want hij weet: ,,zo ben ik niet''.

Doch de aandachtige waarnemer, die niet partij is, en hier en ginds zedelijke lof en blaam hoort uitspreken, hem lijkt 't toch, dat dit toch wel volgens zeer verschillende maatstaven geschiedt. Bekend is de uitspraak: wat aan deze zijde der Pyreneeën goed genoemd wordt, wordt aan gene zijde slecht geheten. Onwillekeurig denkt men hierbij aan de daden der mensen. Voorbeelden van diametraal tegenovergestelde zedelijke beoordelingen van het menselijk gedrag zijn in grote getale te noemen. Maar, zegt men dan weer, gij moet die daden interpreteren en vragen uit welke gezindheid ze verricht werden. Dan blijkt, dat die zeer verschillende daden uit

dezelfde motieven en gemoedsgesteldheden geboren werden. Als gij ziet naar wat er in de dader omgaat en wat hem beweegt, dan is de eigenlijke zedelijke beoordeling van hier en ginds ondanks die misleidende uiterlijke schijn dezelfde.

Is dat zo? Ook Nietzsche zag naar de mens, naar de dader. Maar zijn zedelijke beoordeling van die mens luidde telkens anders dan die van een ander. Is dan de zedelijke beoordeling een waardering? Dat zag Nietzsche er in. Hij proclameerde een hoogste waarde en zei: van daaruit zie ik, Fr. Nietzsche, alles anders. Zo kende hij andere waarden toe dan de christenen en zoveel anderen. Zo wilde hij alle waarden herwaarderen. Hij *kende waarden toe.*

Hiermede kom ik tot de vraag, die ik in dit artikel aan de orde wil stellen: *kennen,* herkennen, ontdekken wij zedelijke waarden, òf *kennen* wij deze slechts *toe*?

Bij toekennen is het een waardering van *ons,* hetgeen niet subjectief persoonlijk hoeft te zijn, maar ook die van grote groepen kan aanduiden. 't Wil niet zeggen, dat ons toekennen afhankelijk is van toevallige omstandigheden; 't kan ook zijn, dat het beheerst wordt door onze levens- en wereldbeschouwing of door ons geloof. Doch dan *zijn* die waarden er niet onafhankelijk van onze waardering. Een ander kan immers vanuit zìjn levens- en wereldbeschouwing anders waarderen en dan kunnen we dus niet zeggen: dit *is* goed en dat *is* slecht, of de mens, die bepaalde waarden verwerkelijkt, *is* goed.

Nu is 't een feit, dat over wat zedelijk-goed en wat zedelijk-slecht verschillend is, geoordeeld wordt; de één vindt goed hetgeen de ander slecht acht, gelijk er nog groter verschil van appreciatie is op aesthetisch gebied. Maar 't is óók een feit, dat wij menen (ons verbeelden?), dat hetgeen wij zedelijk-goed achten ook werkelijk zedelijk-goed is en de ander 't dus eveneens zo behoort te vinden; dat wij menen, dat er dus normen zijn, waaraan het zedelijk-goede gemeten kan en moet worden.

Wij spreken – terecht of ten onrechte – van waarden, die er *zijn,* en die door de mens verwerkelijkt moeten worden; wij eisen dit van onszelf en van de ander.

Als die waarden onafhankelijk van ons en onze waardering er *zijn,* hoe zouden wij die dan kunnen kennen?

Het toekennen van waarden, d.i. het appreciëren, is gemakkelijk te begrijpen. Wij vinden dit of dat meer waard, stellen dit hoger dan dat andere. Dit hoeft niet eindeloos verschillend te zijn, al naar

het toevallige subject, dat waardeert; 't kan zelfs vrij stabiel wezen door een gelijke situatie van vele mensen: dezelfde tijd, hetzelfde land, dezelfde cultuurkring, waarin we groot gebracht zijn, of door bewuste al of niet godsdienstige opvoeding. Dan kennen wij gelijke waarden toe, zoals we ook meer waarde aan een papieren rijksdaalder dan aan een papieren gulden toekennen.

Doch het *kennen* van waarden, die er onafhankelijk van ons zouden zijn en daarom behoren te gelden, is iets totaal anders. De voor allen toegankelijke ervaring laat ze ons niet zien; langs de wegen van het logisch denken vinden wij ze ook niet.

Laat ik de waarden van zedelijk-goed en -slecht vergelijken met een terrein, waar alles nog dubieuzer lijkt, nl. met de aesthetische waarden: mooi en lelijk. Noch hier noch bij het ethische kunnen wij bewijzen, dat er waarden *zijn*, hoogstens – en is dat minder? – het voelbaar maken of „erhellen".

Hoe leren wij op artistiek gebied de waarde van muziek, van een schilderij kennen? Vooronderstelt dit niet muzikaal gevoel en artistiek besef, welke de toegangspoort zijn voor de waarden op dit gebied? Wie geen oren of ogen voor deze waarden heeft, hem komen ze niet in zicht en waarde-inzicht is voor hem onmogelijk. Een ieder komen niet alle waarden in zicht. Ook zijn deze langzamerhand in de loop der eeuwen openbaar geworden en niemand weet of en hoe komende tijden het waarde-inzicht zullen verruimen. De waarden werden ontdekt en er waren perioden, waarin speciale groepen openbaar werden. Wat de zedelijke waarden betreft, zegt Nic. Hartmann, dat deze voor een deel door de Grieken, voor een ander deel door het Christendom ontdekt werden, en dat dan na vele eeuwen door Fr. Nietzsche weer enkele nieuwe geschouwd werden.

Is het niet hachelijk de zedelijke waarden met de aesthetische te vergelijken; want zegt men niet omtrent de laatste: de gustibus non est disputandum? Moeten wij niet zeggen: ik *vind* deze symphonie of deze schilderij mooi in plaats van dat ze schoon *zijn*? Hangt, zo meent men, wat schoon genoemd wordt niet geheel van de persoonlijke smaak af? Bevestigt b.v. de allermodernste schilderkunst dit niet? Kunnen wij zeggen, dat een schilderstuk mooi of lelijk *is*, onafhankelijk van de waardering van u of mij, die het bekijken, wat wij er ook van vinden? Kunnen we zeggen: dit stuk *is* mooi, en u behoort dat ook te vinden, wanneer u ten minste artistiek besef hebt?

Voor een doofgeborene is muziek, voor een blindgeborene zijn de

kleurnuances een gesloten boek; voor de artistiek-blinde is de schoonheid der kunst een afgesloten gebied.

Een mens geniet van kunst, men spreekt van „kunstgenot"; een artistiek man heeft „smaak". Deze woorden brengen ons heel dicht bij het aangename. Is hier niet het zeer subjectieve? Als wij iemand willen trakteren, maar de ander houdt niet van wat wij voor hem meebrachten, dan kunnen we toch niet zeggen: ge behoort dat lekker te vinden! Neen, over smaak valt niet te twisten. De ander vindt het gepresenteerde niet aangenaam van smaak. Maar aangenaam en onaangenaam zijn betrekkingsbegrippen, die de betrekking uitdrukken van iets tot het gevoel van lust en onlust. Wat nu de één lust verschaft, is voor de ander nog niet lust brengend. Wat aangenaam en onaangenaam betreft, *kennen* wij een waarde *toe*. Niemand kan zeggen, dat een temperatuur van 65° aangenaam *is*. Een poolbewoner en een neger uit Centraal Afrika reageren daar anders op; die temperatuur is al of niet aangenaam *voor* hem. Evenmin kan men zeggen, dat iets nuttig *is*, want nuttig is ook een soort betrekkingsbegrip. Iets is al of niet nuttig *voor* iets en 't is de vraag of wij datgene, waarvoor het nuttig is, begeren; zoeken wij het tegenovergestelde, dan noemen wij hetzelfde niet-nuttig of zelfs onnuttig en schadelijk.

De waarden van schoon en lelijk, evenals die van zedelijk-goed en zedelijk-slecht mogen met aangenaam en onaangenaam niet op één lijn gesteld worden, al zullen we later zien, dat in de praktijk en het feitelijk oordeel zij dikwijls worden vermengd. Met opzet noem ik hier de „waarheidswaarde" niet, omdat velen – of 't terecht is laat ik in het midden – hierin een waarde van een andere categorie zien, die onvergelijkbaar is met het schone en het goede.

We willen nu nagaan in hoever terecht het schone (en later het goede) door ons beseft wordt als iets, dat wel feitelijk niet altijd buiten die betrekking-tot-ons staat, maar dat niet in betrekking-tot-ons hóeft te staan en er werkelijk boven staat. Kortom, dat het aesthetische niet een kwestie van appreciatie, waarde-toekennen is, doch dat wij hier in aanraking met waarden komen, die ons waarde-inzicht kunnen geven.

Wanneer een voor het artistieke ongevoelig mens een gedicht beoordeelt, dan wordt zijn appreciatie bepaald doordat de gedachten daarin uitgesproken hem al of niet sympathiek zijn, of hij al of niet er door in een stemming komt en meer dergelijke subjectieve factoren. Hoort hij muziek, dan is 't weer het persoonlijke gevoel, dat

hem tot positieve of negatieve waardering voert. Ziet hij een schilderij of beeldhouwwerk, dan zijn het de aangename of onaangename voorstelling of kleuren, die hem bewegen het mooi of lelijk te vinden. Doch wie wèl artistiek begaafd is, hem gaat 't niet om een bepaalde aandoening van het subjectief gevoel, doch hij beseft met waarden in contact te komen, ook als deze hem niet sympathiek zijn, met waarden, die hij misschien niet alle dadelijk verstaat. Staat hij voor een „kunstwerk", dan bevindt hij zich tegenover iets, dat waarde heeft. Deze dringt zich aan hem op, spreekt tot hem. Nauwelijks heeft hij zo besef van een waarde – want bij hem is hiervoor een toegangspoort, die bij de onartistieke mens een gesloten deur is – of hij heeft weet van *hoger* en *lager*. Dit is wezenlijk voor alle waarden, ook voor toegekende waarden. Bij dit toekennen *vindt* men 't een meer waard dan 't ander; de artistiek gevoelige mens daarentegen zegt: dit *is* hoger. Hij weet, dat een gedicht van Vondel een hogere waarde vertegenwoordigt, meer waard *is* dan een vers van Van Alphen; dat een symphonie van Beethoven hoger staat dan de muziek van Lehar; dat als Jehudi Menuhin zijn viool of Pablo Casals zijn cello bespeelt en dezelfde muziek vertolken als enige dilettanten op een muziekavondje, deze beide objectief hoger schoonheid geven, ook al wordt 't door de aanwezigen op dat avondje niet gevoeld. Wie kunstgevoelig is weet, dat Rembrandt's kunst hoger staat dan die van Gustav Doré, terwijl zij beiden hetzelfde bijbelse tafreel uitbeelden.

Nu weten wij allen wel, dat wij als beschaafde mensen zo moeten oordelen; maar leg nu deze kunstuitingen eens voor aan iemand, die geen last van die conventies heeft, aan de eerste de beste onontwikkelde, die ge op straat tegenkomt, of aan een kind of aan een dood-eerlijk mens, die onbekend is met al die kunst en direct zijn gevoel laat spreken – zou in menig opzicht het hoger en lager niet anders uitvallen?

Doch als iemand verzen kan aanvoelen, muzikaal gevoel bezit, oog heeft voor picturale schoonheid, dan is hem inzicht van hoger en lager bij te brengen. Een literator, een musicoloog en een kunsthistoricus kunnen hem wijzen op dit en op dat, kunnen aantonen, waarom het één hoger waarde *heeft* dan het ander. Deze zullen hem doen inzien waarom hier of daar de waarde der schoonheid aanwezig *is*. Zo kan men opgevoed worden om de schoonheid van Vondel te verstaan en komt het vast te staan onafhankelijk van alle subjectieve waarderingen, dat de schoonheid van b.v. Rembrandts

producten hoger *is*, dan die van Jos. Israels. Ook kan men daarnaast gradaties van schoonheid in Rembrandts oeuvre weer aantonen.

Wel wordt in de tijd van de kunstenaar zelf niet altijd de werkelijke schoonheid gezien. Maar eenmaal in de loop der eeuwen ontdekt, wordt de objectiviteit van de schoonheid aanwijsbaar en wordt deze nooit meer lelijk. Wel blijkt er in verschillende tijden en culturen nu meer voorkeur voor deze, dan voor die uiting, maar de fluctuatie blijft binnen de kring van het schone, van een meer of mindere hoogte. Hier speelt het subjectieve weder zijn rol. Dit is ook zo, als we aan de topprestaties in de kunst denken. Stellen wij Rembrandt naast Michel Angelo: wie zal dan nog van objectief hoger kunnen spreken?

Voor het constateren van het werkelijk hoog-*zijn* is de afstand tot het veel lagere van dienst; 't is juist die afstand, welke ons doet beseffen, dat 't geen persoonlijke appreciatie, maar een objectief zijn is. Maar er is ook afstand in de tijd nodig. Tegenover het contemporaine staan we veel subjectiever, is er meer toekennen. De afstand der eeuwen maakt 't ons makkelijker de waarde of onwaarde op artistiek gebied als objectief te beseffen.

Ik heb dit alles iets uitvoeriger besproken, ofschoon het toch slechts bij aanduidingen moest blijven, omdat juist bij het aesthetische door velen zo sterk gevoeld wordt: de gustibus non est disputandum. Men is maar al te geneigd alles hier als een kwestie van persoonlijke „smaak" te achten en zegt dan: „ik *vind* dit mooi en dat lelijk". Alsof ons waarde-inzicht niet opgevoed kan worden, zonder dat het napraten wordt van wat ons geleerd is. Verstandelijk moeten wij toch óók opgevoed worden en zien wij na studie veel ook anders en beter in!

Zo zagen we dus, dat er in het aesthetische wel degelijk van hoger en lager waardevol-zijn sprake is, al is 't bezwaarlijk een norm hiervoor vast te stellen, vooral omdat bij de allerhoogste prestaties, bij toppunten, die bereikt zijn b.v. in Egypte, Griekenland en Renaissance, alle normen en vergelijkingen te kort schieten. Hier komen we telkens voor een andere, maar „vollendete Kunst" te staan, waar dus geen rangorde meer gezien kan worden, doch die alle objectief schoon *zijn*.

Thans het gebied van het zedelijke. Hier wisselt zelfs het subjectief toekennen niet zo sterk; is stellig minder verschil van wat als waarde geldt. Ook hier moet men gevoel voor zedelijk-goed en zedelijk-slecht bezitten; ook hier kan dit geleid en opgevoed worden, waardoor waarden worden ontdekt.

Een kind vraagt bij 't schone nog of 't hem aangenaam aandoet; betreft het goed en slecht, dan zegt het: ,,dat vind ik niet aardig van je", hetgeen toch nauw samenhangt met aangenaam-onaangenaam. Gaat een mens bij het rijper worden minder toekennen, maar inzien dat iets goed of slecht *is*?

Is dat in werkelijkheid zo? Worden de zedelijke waarden gekend of toegekend? Zijn zedelijk-goed en zedelijk-slecht waarderingen, appreciaties òf *is* iets in zichzelf zedelijk-goed of zedelijk-slecht?

Ten allen tijde is dit een ethische vraag geweest en stonden de opvattingen tegenover elkander. Om bij ons land te blijven – al zijn de ethici daar niet dik gezaaid –: de Bussy zag een toekennen. Het object der zedelijke beoordeling vond hij in het karakter, maar terwijl het psychisch karakter gekend wordt, wordt het zedelijk karakter volgens hem toegekend. Heymans meende daarentegen, dat het zedelijk karakter wel degelijk gekend wordt en sprak van ,,die Wertunterschiede in den Dingen selbst". Een mens wordt dus volgens Heymans niet slechts als zedelijk-goed of zedelijk-slecht gewaardeerd, maar hij *is* goed of slecht.

Wel is hier niet strikt iets te bewijzen, toch wel te ,,erhellen". Logisch is 't de ander niet overtuigend aan te tonen, dat iets goed of slecht *is*. Maar is ons intellect de enige kenbron of kunnen wij ook door het gevoel tot kennis komen of door ,,le coeur", gelijk reeds Pascal beweerde? Zou juist wat het zedelijke aangaat het gevoel ook niet een bron van objectieve kennis kunnen zijn, evenals het dit op aesthetisch gebied is? Ook daar moet men gevoel voor het schone hebben: gevoel voor muziek, besef voor beeldende kunsten enz., anders is over het schone niet te praten. Zo moet een mens ook zedelijk besef bezitten, anders heeft hij geen oog voor dit hele terrein en is alle discussie uitgesloten.

Scheler zegt: ,,Werte blitzen auf und auch ihre Ordnungen". Zijn dat de objectieve waarden, die zo ineens bewust worden of is er bij die bewustwording nog heel wat subjectief toekennen? Komen die waarden in de historie zo ineens op? Of openbaren zij zich langzaam aan, geleidelijk in de loop der eeuwen? En zijn die ,,Ordeningen" zo plotseling bewust geworden of drongen deze op den duur door?

Hoe dit zij, 't is gelijk als bij de aesthetische waarden, wanneer ethische waarden bewust geworden zijn, om 't even of ze objectief gekend of subjectief toegekend zijn, dan is er sprake van hoger en lager in rang.

Nu wil 't mij voorkomen, dat juist hier indices liggen in de richting

van *kennen* en van een hoger *zijn*. Deze liggen in dezelfde lijn als bij het aesthetische.

Zijn op zedelijk gebied de afstanden tussen hoger en lager groot, dan ,,vinden'' wij de een niet beter dan de ander, maar durven wij verklaren, dat hij zich beter toont en beter *is*. Tussen zeer lofwaardig en erg afkeurenswaardig is groot verschil; maar ook tussen slecht en slecht, evenals tussen goed en goed, kunnen nog heel veel graden liggen. Is 't niet zedelijk hoger, wanneer iemand in staat is zichzelf op te offeren ten bate van de ander, dan dat hij zich vriendelijk, mededeelzaam en hulpvaardig jegens hem betoont? Toch is het meest moeilijk vast te stellen *wat* objectief hoger is, omdat in onze zedelijke beoordeling zich niet-zedelijke factoren mengen, die van subjectieve aard zijn, zoals bv. wat nuttig en wat aangenaam is. Wie echter zedelijk besef en zedelijk inzicht heeft, zal deze factoren van het zedelijke weten te onderscheiden en te scheiden, hoe grote invloed zij ook mogen hebben op onze feitelijke ,,zedelijke'' beoordeling, die daardoor een allesbehalve zuiver zedelijke beoordeling is.

Door een beroep op het zedelijk gevoel of zedelijk besef kunnen wij de ander duidelijk maken, dat er een hoger en lager zedelijk zijn *is*. Maar komen wij in de hogere contreien van het zedelijke, waar het waarde-verschil niet zo groot is, dan zal 't niet meer mogelijk zijn een hoger- en lager-zijn vast te stellen. Dan zal ook menig maal blijken, dat de waarden hier niet enkel naast elkaar liggen, maar ook onderling tegenstrijdig zijn. Dan aarzelt het zedelijk besef; het *kent* niet meer de ,,Ordnungen'', het geweten spreekt niet, wordt heen en weer geslingerd, verkeert in een aporie; het conflict tussen goed en goed, waarin men verkeert, is onoplosbaar. Als men tot een voorkeur komt en aan een van beide de voorrang geeft, dan doet men dit op grond van zijn subjectieve instelling, welke meest sterk beïnvloed is door 's mensen levens- en wereldbeschouwing. Dan is 't *niet*: ,,Werte blitzen auf und auch ihre Ordnungen''.

Door het zedelijk waardegevoel komen wij in contact met zedelijke waarden en krijgen wij op dit gebied waarde-inzicht. Wij beseffen dan dat hier een hoger- en lager-zijn *is* en dat 't niet slechts waarderingen zijn, die wij toekennen. Het zegt ons *dat* er waarden van goed en slecht onafhankelijk van ons, objectief *zijn*. Geheel hiermee in overeenstemming is het absolute karakter, dat aan het zedelijke eigen is. Bij toekennen zouden deze waarden relatief zijn en – als 't er op aan komt meent dat toch eigenlijk niemand.

Een voorbeeld moge dit verduidelijken. In tijden van nood en

grote beslissingen, waarbij het gaat om leven of dood, spreekt het zedelijk gevoel meest veel zuiverder, dan als men wikt en weegt, de dingen rustig beschouwend van achter zijn studeertafel. Zo was 't in de dagen der bezetting. Wij beseften met bepaalde waarden en onwaarden in aanraking te zijn gekomen. Wanneer wij toen gezegd hadden: ,,wij kennen deze waarden toe en de Nazies hebben een andere waardering'' – waarom zouden we ons dan toen zo druk gemaakt hebben? Doch wij beseften, de Nazies schenden de mensenwaarde en dat *is* een waarde. Zolang ik zeg: ,,ik ken die waarde toe, maar de ander heeft een tegenovergestelde appreciatie'', sta ik er lakoniek tegenover. Voor waarderingen heb ik mijn leven niet veil; voor waarden, die er *zijn* en daarom toegekend *moeten* worden, wèl. Ziet de ander deze waarden niet, dan is hij waardeblind of zoals de Nazies verblind.

Zo beseffen wij met intuïtieve evidentie, *dat* er waarden *zijn*, alsook dat hoger- en lager-zijn in het wezen der waarden ligt. Doch de moeilijkheden verrijzen, wanneer wij verder vragen: *wat* zedelijk-goed en zedelijk-slecht is, *wat* hoger en lager in waarde is. De feiten tonen ons, dat hier en ginds andere voorkeur gegeven wordt; dat de feitelijk bewuste rangorde van zedelijke waarden variabel is.

Het is niet te loochenen, dat in de zedelijke beoordeling, zoals wij die in de empirie waarnemen, een groot deel *toekenning* ligt. Ook een deel *kennen*? In de loop der eeuwen is langzamerhand wel iets van werkelijke waarden tot bewustzijn gekomen. De vraag is echter: overal? en bij ieder?

Als wij onze waarde-kennis willen verwerkelijken en vooral wanneer wij een zedelijk oordeel uitspreken, is er meest een wonderlijke vermenging van kennen en toekennen. Doch is datzelfde verstrengeld-zijn van kennen en toekennen, van het objectieve en het subjectieve, er niet op velerlei terrein?

Door het geven van een cijfer wil men de objectieve waarde van een proef- of examenwerk vaststellen en toch – hoeveel subjectieve momenten van toekennen blijken in dat cijfer aanwezig te zijn. Maar wie 't deskundig doet, tracht deze te vermijden en geeft stellig *iets* weer van de objectieve waarde. Bij ieder afzonderlijk cijfer kunnen we momenten van subjectieve waardering aantonen, gelijk ook blijkt uit het feit, dat A en B voor hetzelfde werk een verschillend cijfer geven. Maar alle cijfers voor hetzelfde werk door onderscheiden personen gegeven tezamen, zeggen ons toch iets, meest zelfs veel omtrent de hogere en lagere waarde van de prestaties.

Dit voelen wij het sterkst als aan de één een 10 aan de ander een 1 gegeven wordt. Verschillende beoordelaars zullen dan mogelijk 9 en 2 onder het werk plaatsen, dat is en blijft een subjectieve marge van toekennen, maar de objectieve waarde van zeer goed en zeer slecht is gekend en in het cijfer uitgedrukt.

Wanneer een rechter een misdaad bewezen acht, het schuldig uitspreekt en een straf oplegt, ligt ook hierin een „toekennen". Hij „vindt" die man schuldig, hij „meent" dat deze een bepaalde daad heeft verricht, doch hij tracht boven dat „vinden en menen" uit te komen en bereikt in vele gevallen een „weten", dat deze man die of die misdaad bedreven heeft. Dit is een kennen en geen toekennen meer, d.i. hij heeft inzicht en wetenschap verkregen van wat *is* en geeft in zijn uitspraak „schuldig" geen subjectieve waardering, al moge deze er in gemengd zijn, hij constateert toch ook tot op zekere grote hoogte een feitelijk *zijn*.

In alle kennen is steeds een deel toekennen; het is immers gebrekkig menselijk kennen; maar omdat het toch ook kennen is, gaat het boven het louter toekennen uit en is het van een andere orde.

Zo leert het waarde-inzicht ons, *dat* er waarden *zijn* en *dat* er een rangorde van waarden *is*. Daar houden wij aan vast, al zien wij ook, dat bij de verwerkelijking van die kennis door het enkele individu, als 't in de concrete, speciale gevallen niet meer op het *dat*, maar op het *wat* aankomt en *welke* die rangorde is, verschillend inzicht zich zal openbaren.

Die verwerkelijking gaat immers langs bepaalde wegen van overerving, traditie en verwerving. Hierdoor heeft niet ieder de toegang tot dezelfde waarden en niemand tot alle waarden.

Hier ligt één van de oorzaken der subjectiviteit en kunnen wij vaak moeilijk aan een ander bepaalde waarden voelbaar maken. Deze subjectiviteit wil hier allerminst zeggen, dat op dit gebied alles persoonlijk is, immers in menig opzicht gaat hier de overeenstemming zeer ver en is er meer eenstemmigheid dan op artistiek terrein. Verschil in waarde-blik echter is er ook in het zedelijke. Deze wordt veroorzaakt door verschillende invloeden, zowel door onze historische als door onze psychologische situatie, als ook door de daarmee verbonden wereld- en levensbeschouwing. Ook hier geldt: niet ieder heeft dezelfde mogelijkheden.

Voorts – en dit geldt onze *feitelijke* beoordeling – kunnen wij zo moeilijk onze *zedelijke* waardeblik en daardoor onze zedelijke beoordeling

los maken van veel, dat niet van zedelijke aard is. Dit laatste b.v. het nuttige en het aangename, is vaak zeer gewichtig en neemt ons soms meer in beslag dan het zedelijke. Dan dringt 't zich in onze zgn. zedelijke waardeblik in en mengt zich in onze zgn. zedelijke beoordeling. Hierdoor zijn deze slechts voor een deel, dikwijls maar voor een gering deel werkelijk *zedelijk* inzicht en louter *zedelijke* beoordeling.

Hoe moeten wij dan het probleem stellen? Kennen òf toekennen? Of blijkt 't, dat er wel een kennen van waarden is; wat het zedelijke betreft, dat er wèl goed en kwaad *is*; en blijkt het dat door ons zedelijk-waardegevoel er een toegang tot het kennen is? Blijkt het niet, dat, al is ,,kennen'' mogelijk, zij 't dan brokstukkig en slechts gedeeltelijk, er in ons feitelijk zgn. ,,kennen'' nog heel veel ,,toekennen'' schuilt?

DE PSYCHOLOGIE VAN ZIEKTE EN GEZONDHEID
VAN PASTORAAL THEOLOGISCH STANDPUNT BESCHOUWD [1])

DOOR

H. FABER

Wassenaar

Een theoloog onder medici is – helaas – geen dagelijks verschijnsel en wellicht is een kleine opheldering over het feit, hoe ik hier op dit ogenblik voor U ben komen te staan, voor een goed begrip van datgene wat ik hier aan U wil voorleggen, niet ondienstig.

Reeds enige jaren geleden heb ik bij enkele gelegenheden een pleit gevoerd voor nauwer contact tussen artsen en predikanten. Het is voor mijn gevoel een wat vreemde situatie, dat de arts en de predikant, die beide zulk een intiem contact hebben met de zieke mens, in de practijk net doen alsof zij elkaar niet kennen en met elkaar niets te maken hebben. Ik overdrijf hier niet. Ik ben nu ongeveer twintig jaar predikant, heb ook in mijn omgeving vele artsen, die ik goed ken, maar over een patiënt heb ik in de loop van deze twintig jaar nog geen tien keer contact gehad. Wij ontlopen elkaar op dit gebied eigenlijk. Voor de meeste predikanten is de dokter een ingenieur van het menselijk lichaam, die met spuit en poeders het mechaniek van ons lichamelijk bedrijf in stand houdt. Voor de meeste artsen is de predikant een wat wereldvreemd individu, die met mensen praat over zulke griezelige dingen als de ziel of het geweten en die bovendien de patiënten vaak van de kook brengt door ze bestraffend aan boord te komen met betrekking tot hun zedelijk leven of hun afscheid van dit ondermaanse. Maar wat de een eigenlijk aan het ziekbed doet, daarvan heeft de ander merkwaardig weinig begrip. U zult dus begrijpen, dat ik gaarne de gelegenheid om aan dit symposium mede te werken heb aangegrepen.

Ik wil datgene, wat ik U ga zeggen, in twee delen verdelen. Ik wil uitgaan van de practijk en dan daaraan een theoretische beschouwing vastknopen. In het eerste gedeelte wil ik de vraag beantwoorden: wat doet de predikant aan het ziekbed en in hoeverre kan hij als predikant de behandelende medicus helpen? In het tweede

[1]) Dit artikel bevat met enige wijzigingen de inhoud van een lezing op een symposium over Psychosomatiek voor de Medische Faculteit van Leidse Studenten gehouden. De andere sprekers waren Dr J. Groen, internist, en Prof. Dr J. J. G. Prick, psychiater. In het voorjaar van 1953 zullen deze lezingen uitkomen in een boekje „Psychosomatiek, Geneeskunde en Mensbeschouwing" (bij de Uitgevers-Mij. Scheltema en Holkema, Amsterdam).

gedeelte kom ik dan tot het eigenlijke onderwerp van mijn lezing, waarin ik een antwoord wil proberen te vinden op de vraag: heeft de predikant een eigen inzicht in de verschijnselen van ziekte en gezondheid en kan dit inzicht psychologisch worden verduidelijkt? In hoeverre biedt dan juist de moderne psychosomatische denk- en werkwijze mogelijkheden voor contact in denken en werken tussen artsen en predikanten?

De onderzoekingen op het terrein van de psychosomatiek in binnen- en buitenland hebben – ik ben natuurlijk slechts een leek en spreek dus met een zeker voorbehoud – hebben m.i. overtuigend aangetoond, dat zeer vele ook somatische ziekten hun oorzaak vinden in psychische moeilijkheden, men mag misschien wel zeggen, somatische afspiegelingen van neurotische moeilijkheden zijn. Ik ga hier niet verder op in; ik zou er alleen aan willen toevoegen, dat vele somatische ziekten, ook ziekten, waarvan een psychische oorzaak niet direct aangewezen worden kan, wanneer zij optreden, tot neurotische conflicten bij de patiënt aanleiding geven. Zij, die veel met zieke mensen omgaan, dus ook wij predikanten, kennen de verschijnselen van de vlucht in de ziekte, de secundaire ziektewinst enz.

De verleiding is natuurlijk groot om te zeggen: de predikant heeft als onderdeel van zijn werk de zielszorg; kan hij niet in samenwerking met de arts zich over deze zielsmoeilijkheden van de patiënt ontfermen?

De vraag moet echter gesteld worden: wat is de pastorale zielszorg en is deze met psychotherapie gelijk te stellen? Dit is uiteraard een belangrijke vraag, waarvan ook voor het probleem van de samenwerking van arts en predikant veel afhangt. Er wordt èn onder artsen èn onder predikanten over deze vraag in deze jaren veel nagedacht en ook geschreven. Een uniforme mening heeft zich hierover nog niet gevormd, maar enkele grote lijnen laten zich wel trekken.

Ik geloof, dat althans in Europa de situatie ongeveer zo ligt. De predikant, die tot voor kort onder de meer eenvoudige verhoudingen, waarin wij vóór het met geweld doorbreken van de moderne tijd – met de verschijnselen van industrialisatie, urbanisering, massalisering en gepopulariseerde wetenschap – de vertrouwde van vele van zijn gemeentenaren was, die hen in alle mogelijke levensmoeilijkheden raad kon geven, ondergaat in de uitoefening van zijn ambt ook op dit gebied – op andere terreinen van zijn werk zien wij hetzelfde – een „functieverlies". Hij is niet meer of in veel mindere mate de „vertrouwde" van zijn schaapjes: zij gaan veel eerder naar een

arts of psychiater en hij zelf weet ook voldoende van de psychoanalyse om zich alleen met een gevoel van onzekerheid in gesprekken over allerlei huwelijksmoeilijkheden e.d. te begeven. Hij voelt, dat er geestelijke problemen zijn, waarvoor een aparte deskundigheid, met name een psychotherapeutische, vereist wordt.

Anderzijds ontwikkelt zich de psychotherapie met grote snelheid op alle mogelijke terreinen tot een methode, om mensen met speciale moeilijkheden te helpen, die èn door haar resultaten, èn door haar wetenschappelijke fundering volkomen recht van spreken heeft. Het merkwaardige is echter, dat deze ontwikkeling meestal gepaard gaat met een duidelijk front tegen de kerk en vaak ook tegen de godsdienst. Het is interessant om vast te stellen, hoeveel weerstanden er in de kringen van de psychotherapeuten tegen de kerk bestaan.

Het gevolg is duidelijk: zielszorg en psychotherapie groeien op het ogenblik althans in Europa uit elkaar. De oorzaak hiervan ligt enerzijds in een gebrek aan kennis van het andere gebied en zelfs in zekere ressentimenten tegenover elkaar – ook wij predikanten zijn uiteraard niet vrij van weerstanden tegenover de psychoanalyse – en anderzijds in het feit, dat inderdaad principieel zielszorg iets anders is dan psycho-therapie, een feit dat bij de ontwikkeling van de verhoudingen steeds duidelijker wordt en van beide kanten dan ook door hen die zich met deze problemen bezig houden met een zekere nadruk wordt uitgesproken. Ik denk aan een publicatie van twee psychiaters „Psychotherapie en Zielszorg", door de artsen Du Boeuff en Kuiper, en aan een boek van theologische zijde, „Psychotherapeutische Zielszorg", van Dr J. C. Fernhout, in welke beide boeken het principiële onderscheid nadrukkelijk wordt onderstreept.

In Amerika is de situatie anders. Daar is de tegenstelling lang niet zo duidelijk en de samenwerking veel inniger. Aan vele kerken zijn daar psychotherapeuten verbonden, terwijl ook vele predikanten een behoorlijke psychologische opleiding ontvangen en een soort klinieken voor lichte psychotherapie hebben. De oorzaken hiervoor hangen met het geheel andere geestelijke en kerkelijke klimaat in de Verenigde Staten samen. Er is daar van ressentiment tegen de kerk practisch geen sprake en anderzijds is ook de figuur van de predikant niet zo „ambtelijk" vastgelegd als hier: hij is veel meer zielszorger in de ouderwetse zin van het woord, iets wat met de culturele situatie in het immigrantenland Amerika ten nauwste samenhangt. Psychotherapie en zielszorg lopen daar dus veel meer in elkaar over:

boeken van zielszorgers als „Peace of Mind" van LIEBMANN en „Psychoanalysis and Religion" van de pur-sang psychoanalyticus FROMM tonen dit duidelijk.

Mijn eigen ideaal ten aanzien van de verhouding van psychotherapie en zielszorg – en dus ook van de verhouding van *dokter* en *predikant* – ligt hier min of meer tussen in. Ik ben Europeaan in zoverre ik voor een zuivere en principiële scheiding van beide gebieden voel. Zielszorg is in beginsel iets anders dan psychotherapie en de predikant moet niet proberen ook dokter te gaan spelen. Wanneer ieder zich scherp bewust is, waartoe hij aan het ziekbed of bij de geestelijk zieke mens geroepen is, zullen wij elk op ons eigen terrein vruchtbaar werk kunnen doen.

In de practijk zullen de grenzen echter niet zo scherp te trekken zijn en ook niet zo scherp getrokken mogen worden. In zoverre voel ik meer voor de Amerikaanse aanpak. Wij staan nooit alleen als *vakman* in relatie tot de mens, met wie wij te maken hebben. Het specialistendom is in onze wereld een groot gevaar, ook op dit gebied. Ik weet van dokters, van goede dokters, die voor een operatie met een patiënt gebeden hebben. Niet omdat zij vonden, dat zij dit als dokters moesten doen, maar omdat zij hier in een intermenselijke relatie tot een medemens waren gekomen, waarin dit kon en voor hun besef dit moest. Zo kan het voorkomen, dat aan een predikant vragen gesteld worden, die men eventueel aan een dokter of aan een goede vriend ook zou stellen: over huwelijksmoeilijkheden, over opvoedingsproblemen, over moeilijkheden in de verhouding van de mens tot zichzelf. Begrijpelijkerwijs zal dit een predikant nog wel eens overkomen: hij komt tot mensen in een verhouding waar dit soort moeilijkheden hem voorgelegd worden. Dan moet hij niet als vakman-pastor tegenover deze vragen gaan staan, maar als mede-mens.

Daar komt nog iets bij en dit is nog belangrijker. In de practijk van het leven lopen zielszorg en psychotherapie in elkaar over. Men kan ze alleen in theorie onderscheiden. Wie als predikant aan het ziekbed komt, moet weten, dat hij daardoor ook de psychische en soms ook lichamelijke toestand van de patiënt beïnvloedt. En omgekeerd geldt hetzelfde: het is maar zelden, dat een ingrijpende psychotherapie niet in zielszorg overgaat. Het is het ressentiment, dat hier in West-Europa het oordeel over deze dingen zo vaak vertroebelt. Een man als ERICH FROMM erkent het in zijn reeds genoemd boekje ronduit en deze erkenning lijkt mij voor de Amerikaanse visie symptomatisch.

Ik geloof dus, dat in de practijk van het werk arts en predikant er verstandig aan doen in het belang van de aan hun verantwoordelijkheid toevertrouwde mensen geregeld contact met elkaar te hebben en zoveel mogelijk elkaar bij hun werk de bal toe te kaatsen. Echter wel met behoud van ieders zelfstandigheid. Misschien mag ik hier dan in dit milieu nog even formuleren, wat naar mijn mening de taak van de pastorale zielszorg is in onderscheid van de medische therapie, psychisch zowel als physisch. In de zielszorg gaat het niet allereerst om lichamelijke of geestelijke gezondheid, maar om de verhouding van de mens tot God. Het probleem, dat wij als zielszorgers ons stellen, wanneer wij aan het ziekbed komen is: „Wat doet deze ziekte deze mens in zijn verhouding tot God, heeft hij zijn geloof, zijn vertrouwen behouden of verloren, heeft deze ziekte zijn geloof verdiept en gereinigd of heeft zij hem aan het twijfelen gebracht, heeft zij hem misschien zelfs opstandig of verbitterd gemaakt?"

U weet natuurlijk genoeg van kerkelijk en theologisch Nederland om te beseffen, dat niet voor iedere predikant de woorden geloof en verhouding tot God dezelfde inhoud hebben. Maar ik heb een formulering gekozen die in beginsel door vrij veel van de predikanten, waarmede U als artsen te maken krijgt, kan worden aanvaard. Het belangrijkste lijkt mij op het ogenblik, dat U er oog voor hebt, dat geloof in God in het kader van de pastorale zielszorg iets anders is dan een min of meer intellectueel aanvaarden van de reateit van het Godsbestaan, het is iets actiefs; het heeft het dubbele aspect van het dienen van een hogere werkelijkheid èn van het vertrouwen daarop. En zielszorg is daarom pogen de mens in deze positieve actieve houding tegenover God te brengen of daarin te versterken. In de pastorale zielszorg aan het ziekbed zal – dit zult U begrijpen – op de meest uiteenlopende wijzen op het vertrouwen, dat men in de hand van God is, de nadruk worden gelegd. [1])

Misschien mag ik, voor wij van dit punt afstappen, ook nog even met een enkel woord wijzen op een paar practische mogelijkheden

---

[1]) Een kleine toelichting van het begrip pastorale zielszorg is hier wellicht op zijn plaats. Zielszorg is voor mij de naam voor dat gedeelte van het werk van de predikant, waarbij deze contact heeft met de mensen afzonderlijk. Uiteraard omvat dit persoonlijke contact de meest uiteenlopende mogelijkheden, terwijl het ook op de meest verscheiden wijzen tot stand komen kan. Tot *zielszorg* in de echte zin van het woord wordt dit veelzijdige contact, doordat het gericht wordt op het eigenlijke doel van alle pastorale arbeid, nl. het wekken van het geloof van de mens in de liefde van God en van zijn overgave daaraan. Zo gezien vindt dus de echte zielszorg haar bekroning in het getuigenis, de verkondiging, van de zijde van de predikant van Gods liefde.

In dit getuigenis zijn nu echter ook weer verschillende accenten mogelijk. Men kan

van samenwerking tussen arts en predikant, juist met het oog op de psychosomatische gezichtspunten. In de eerste plaats kan de predikant vaak helpen bij het op het spoor komen van de gezinsmoeilijkheden, die de ziekte mede helpen veroorzaken. Hij kent de milieus dikwijls óók. Verder heeft hij ook vaak een zekere psychologische ervaring, waarmede hij de arts van dienst kan zijn. Ik ben overtuigd, dat in bepaalde gevallen een soort teamsamenwerking goede resultaten zal opleveren, vooral op dorpen. Bovendien heeft de predikant soms ook enige mogelijkheden om in zijn gemeente een milieu te bieden, waarmede de patiënt psychisch in gunstige zin kan worden beïnvloed. Clubs en onderafdelingen bieden vaak een tegenwicht tegen de ongunstige invloeden, waaraan de patiënt elders bloot staat. Men vergete hierbij niet, dat – dit is een punt, waarop in de Amerikaanse literatuur telkens weer de nadruk wordt gelegd – de godsdienstige levenspractijk met haar nadruk op de naastenliefde en het vertrouwen een anti-neurotische werking heeft.

Ik hoop, dat ik hiermede de vraag „wat doet de predikant aan het ziekbed en ook in hoeverre kan hij als predikant de behandelende medicus helpen?" heb beantwoord.

II. Ik zou in alle geval nu gaarne overgaan tot de tweede vraag, die ik zelf op langer zicht belangrijker vind, deze nl.: heeft de predikant een eigen inzicht in de verschijnselen van ziekte en gezondheid en kan dit inzicht psychologisch worden verduidelijkt?

Ik heb de indruk, dat de theologie hier een bijdrage kan geven tot de oplossing van een paar belangrijke theoretische vragen, die door de psychosomatische geneeskunde en door de zgn. anthropologische richtingen in de huidige psychiatrie aan de orde worden gesteld. Ik besef echter, dat ik mij hier op onontgonnen terrein begeef en dat ik met veel reserve moet spreken. Ik hoop echter U te kunnen laten voelen, dat zich hier paden openen, waarvan het de moeite waard kan zijn ze nader te exploreren.

Laten wij ook hier proberen zoveel mogelijk van de practijk uit te gaan en in verbinding met de practijk te blijven. Wie als predi-

---

deze liefde zetten tegenover de zonde en de schuld van de mens en dan de nadruk laten vallen op het getuigenis van de vergeving (een bekend voorbeeld hiervan is de schrijver van het belangrijke boek „Die Lehre von der Seelsorge", Eduard Thurneysen) en men kan vooral het licht laten vallen op de nood in het leven van de mens, waardoor de gedachte van Gods liefde een andere kleur krijgt (men kan hier denken aan een boek als „Nöte und Pflege des innern Lebens" van Ludwig Köhler). In de practijk zullen beide typen van zielszorg natuurlijk vaak in elkaar overgaan.

kant een tijd lang de besprekingen van een team als dat in Amsterdam bijwoont, [1]) komt onweerstaanbaar onder de indruk van het feit, dat de medicus een zeer speciale en aan de instelling van de predikant gemeten eenzijdige kijk op de zieke mens heeft.

In de huidige wijsbegeerte speelt een grote rol het feit, dat de mens in de verhouding tot zijn lichaam kan zeggen: *ik ben mijn lichaam en ik heb een lichaam*, een feit, dat in de huidige zgn. anthropologische richtingen in de psychiatrie ook de aandacht trekt. Welnu: zo kan men ook zeggen: *ik ben ziek of ik heb een ziekte*. Of men het een of het ander zegt, maakt voor de kijk op de zieke mens een groot verschil.

De predikant zegt namelijk: deze mens is ziek, wat voor ziekte hij heeft, een longontsteking, een maagzweer of een gebroken been, is voor hem in eerste instantie onbelangrijk. Als zieke moet hij geholpen worden.

De medicus zegt: deze mens heeft een ziekte, een zeer speciale ziekte; het maakt een groot verschil, of hij een interne ziekte, dan wel een ontstoken oog heeft: de diagnose is voor de medicus het allerbelangrijkste. Eigenlijk is het voor hem zelfs van geen betekenis, of de patiënt zelf enig besef van zijn ziekte heeft. Hij moet ook behandeld worden, wanneer hij zich niet ziek zou voelen.

Er is over het begrippenpaar ziek en gezond in de medische literatuur nogal het een en ander geschreven. Ik zal daar niet diep op ingaan. Voor de medicus is de zieke – grof aangeduid – een slecht functionerend biologisch organisme, dat weer normaal moet gaan functioneren en waarbij men dus de oorzaken van de stoornis moet opsporen. Het kan lijken, alsof door de ontdekkingen van de psychosomatische geneeskunde deze kijk op de zieke doorbroken wordt en men kan dan ook mensen wel eens horen zeggen: „Deze nieuwe ontwikkeling in de geneeskunde is voor de predikanten van grote betekenis; het is belangrijk, dat U hiervan op de hoogte bent; U kunt misschien daardoor een bepaalde taak aan het ziekbed krijgen."

Ik weet niet, of de zaak zo eenvoudig ligt. En wel hierom, omdat ik niet geloof, dat door de ontdekkingen van de psychosomatiek in de houding van de medicus tegenover de zieke een principieel nieuw gezichtspunt naar voren komt. Want wat is het nieuwe, dat de psychosomatici ons hebben geleerd? Dat storingen in het geruisloos functioneren van het organisme, asthma, maagzweer, colitis, enz.

[1]) Het team onder leiding van Dr J. Groen, dat onderzoekingen op het terrein der psycho-somatiek doet.

hun oorzaken kunnen hebben, ja zelfs meestal zullen hebben, op het gebied van het psychische, niet op dat van het zuiver organische. Maar wat is dit psychische? Is dit iets principieel anders dan het biologische? Ik geloof het niet. Wanneer U het betoog van Dr Groen in zijn publicaties aandachtig volgt, dan zult U merken, dat het ,,psychische'' waarover hij spreekt, principieel gezien in het verlengde van het ,,biologische'' ligt. Het zijn geen typisch ,,geestelijke'' problemen, die colitis, maagzweer enz. veroorzaken, maar ,,problemen'', men spreekt ook niet toevallig van frustraties, die wij gemeen hebben met de dieren.

Maar – kan men vragen – logenstraft de *psycho-analytische* verdieping, die het psychosomatisch onderzoek in de laatste jaren heeft gekregen, deze bewering niet? Het blijkt hier toch dat vele interne ziekten op de bodem van een neurotische levenshouding ontstaan? Wijst de psychotherapie – U hebt er zo juist zelf met zo veel woorden op gewezen ! – niet duidelijk in de richting van de pastorale zielszorg?

Mijn antwoord: juist hier bij dit punt blijkt, dat psycho-therapie, in het algemeen het werk van de arts, en zielszorg principieel twee duidelijk verschillende dingen zijn. Zij mogen in de practijk van het leven vaak in elkaar overlopen, in beginsel liggen zij in een verschillend vlak. Niet alleen zijn de infantiele conflicten, waarmede de lijders aan colitis, arthritis enz. zitten, ook voor de psychotherapeut eigenlijk *biologische* conflicten – ik beroep mij hier op de schrijvers van het boek ,,Psychotherapie en Zielszorg'' – maar ook blijft het gezondheidsideaal van deze psychotherapie in wezen dat van alle medische therapie: het weer zo normaal mogelijk laten functioneren van de mens als psychophysisch wezen. Naar zijn overtuiging ligt dit alles in de lijn van de medische instelling op de patiënt: deze heeft een ziekte en daarvan moet hij afgeholpen worden. Mag ik het wat cru zeggen? De ziekte wordt behandeld, niet de patiënt. De patiënt komt alleen binnen de gezichtskring van de medicus, in zoverre hij bij het genezen van de ziekte kan mee of tegenwerken.

U begrijpt mij goed. Het lijkt, alsof ik mij hier min of meer denigrerend over de medische stand uitlaat. Stel ik de medici hier niet voor als een stelletje ,,barbaren'', die zich verwoed op hun ,,gevallen'' (liefst interessante gevallen!) werpen en daarbij vergeten, dat zij met levende mensen te maken hebben? Zo denkt men wel eens over de medici. Ik weet wel beter. Ik heb in de afgelopen jaren steeds meer respect gekregen voor de medische stand. In een tijd, waarin de

enkeling niet meer schijnt te gelden, houdt de medische stand een echt humanistische ethiek hoog, terwijl vele medici ook voor de sociale implicaties van hun vak telkens weer oog blijken te hebben. Het valt elke buitenstaander op hoezeer de mens in de arts met de mens in de patiënt meeleeft; des te meer geldt dit voor de psychoso-matiek.

Het gaat mij echter om de principiële visie op de mens, die achter het medische werk staat. En hierbij houd ik vol, dat de medicus bij zijn diagnose en therapie, dus eigenlijk in zijn verhouding tot de patiënt, uit hoofde van zijn instelling op de patiënt de mens scheidt van zijn ziekte en dat theoretisch gezien niet de mens, die ziek is, behandeld wordt, maar de ziekte, die deze mens min of meer toevallig heeft. De patiënt zelf verwacht ook van zijn dokter iets anders dan van zijn predikant.

Ligt dit alles dan bij de predikant anders?

Ik geloof het wel en ik heb de hoop, dat juist omdat dit zo is de psychologie van ziekte en gezondheid, van pastoraal standpunt gezien, iets zal kunnen bijdragen tot de oplossing van een aantal problemen, die – wanneer wij goed zien – voor beide groepen, artsen en predikanten, van grote betekenis zijn.

Ik geloof, dat het fundamentele verschil tussen arts en predikant reeds hierin begint, dat de predikant bij zijn houding tegenover de zieke juist wel uitgaat van het feit, dat hij te maken heeft met een zieke mens; hij richt zich niet op de ziekte – die is hem, gelijk gezegd, in beginsel onverschillig, – hij is slechts secundair geïnteresseerd in het feit, waaraan de patiënt lijdende is, hij richt zich op de zieke.

Hoe ziet hij nu als predikant de zieke?

Dit is natuurlijk een belangrijke vraag, een vraag echter, waar ik helaas geen duidelijk geformuleerd antwoord op kan geven. Hier begint het onontgonnen terrein, waar ik in de aanvang van gesproken heb. Wanneer ik zo naga, wat ik als predikant aan het ziekbed doe en wat collega's daar doen, dan is het mij duidelijk, dat wij daar niet allereerst komen als arts of als een belangstellend vriend, die de zieke wat komt opbeuren of troosten. Natuurlijk dat doen wij ook wel, maar onze eigenlijke taak ligt elders.

Onze taak is die van de zielszorg, die ik zo juist heb omschreven als het helpen van de mens zijn geloof in God, in het bijzonder in Gods liefde, te behouden of te versterken. Vooral aan het ziekbed spreken wij bij voorkeur over het vertrouwen op God en over de gedachte, dat de zieke weten mag in de hand van God te zijn.

Ik vraag mij af, ligt daar niet een aanwijzing in, hoe wij de zieke zien? Wij vinden misschien in onze theologische literatuur nergens duidelijk geformuleerd, hoe wij de zieke zien en wat ziek zijn godsdienstig gezien betekent, maar wij hebben toch in onze pastorale practijk wel enige aanwijzingen.

Ik neem een enkel voorbeeld. Wij lezen aan een ziekbed gaarne voor die prachtige Psalm 23, waarin God – met dat mooie beeld – vergeleken wordt met een herder. Er staat daar:

De Heer is mijn herder, mij ontbreekt niets;
Hij doet mij nederliggen in grazige weiden;
Hij voert mij aan rustige wateren;
Hij verkwikt mijne ziel.
Hij leidt mij in de rechte sporen
om zijns naams wil.

En nu volgen er enkele belangrijke regels:

Zelfs al ga ik door een dal van diepe duisternis,
ik vrees geen kwaad,
Want Gij zijt bij mij,
Uw stok en Uw staf, die vertroosten mij.

Is het niet, alsof de zieke wordt gezien als een mens, die in de macht van iets anders, van iets boos, is geraakt? Oudtijds sprak men ook van ziekentroost en van een ziekentrooster. Troosten doet men iemand, die iets verloren heeft. Is dat hier niet de mens, die zijn plaats, zijn houvast, in het gewone leven verloren heeft?

KARL BARTH betoogt tegenover de Christian Science, dat ziekte niet een inbeelding is, maar een werkelijkheid, en wel – en dit is merkwaardig! – een element en een teken van de chaosmacht, die de schepping bedreigt. Ziekte is dus voor hem een macht; de mens mag echter, zo voegt hij er aan toe, geloven, dat God machtiger is dan de ziekte en hij vindt daarin de kracht om zo nodig in de ziekte te volharden en als het moet aan de ziekte te sterven. [1])

---

[1]) Voor KARL BARTH heeft de ziekte een dubbel aspect. Zij is enerzijds een teken van de chaosmacht, die in de wereld heerst, en hiermede ook een teken van het goddelijk oordeel, en anderzijds ook een teken, dat het mensenleven van Godswege een afgebakend leven is.

In een boekje „Gezond zijn en ziek zijn", dat een vertaling bevat van een desbetreffend gedeelte uit „Kirchliche Dogmatik" III, 4 vinden wij de volgende zinnen.

„Wij hebben *gezondheid* gedefinieerd als de kracht tot menszijn, werkzaam in de krachten van de psychisch-lichamelijke levensfuncties, en *ziekte* als de daaraan toegebrachte

Ik heb vaak het gevoel, wanneer ik bij een zieke ben, dat deze eigenlijk niet tot onze „wereld" behoort, doch tot een andere. En kennen wij alle ook niet uit eigen ervaring of uit onze omgeving het heerlijke gevoel bij het einde van een ziekte „aan het leven teruggegeven" te worden? In een aardig boekje „Geneugten en Perikelen bij Ziekte en Herstel" zegt Mevrouw van HILLE-GAERTHE het op de laatste bladzijde na haar ziekte treffend: „Een gezegend ogenblik, waarin het lijkt, dat het oude leven is teruggekomen – een zwaarte die van je afgevallen is, een twijfel, die van je geweken is, een herwonnen levensmoed en diep-in een aanvaarding: het leven te nemen, zoals het tot je komt... En ook ik weer... opgenomen in de kringgang van Gods mysterieuze leven?"

Ik vraag mij af, of wij tegen deze achtergrond het niet kunnen begrijpen, dat in de primitieve godsdiensten – en trouwens ook in de Bijbel – de ziekte in verband wordt gebracht met demonische machten? De moderne medische wetenschap zoekt naar *natuurlijke* oorzaken van ziekten en ziet met een zeker dédain neer op de tijd, toen men ziekten door demonen veroorzaakt achtte en met heilige gebeden en kruiden probeerde te genezen. Naar mijn overtuiging volkomen terecht. Wij weten echter thans wel, dat men in dit primitieve geloof geen poging moet zien om naïef-wetenschappelijk de oorzaken van ziekten op het spoor te komen. In deze kijk op de ziekte openbaarde zich de wijze, waarop de primitieve mens zijn ziekte *doorleefde*. Dus: Hoe hij het uitdrukte, dat hij ziek was, niet hoe hij het verklaarde, dat hij een ziekte *had*.

En ik heb de indruk, dat deze mensen iets hebben geformuleerd, zij het op een mythologische wijze, dat ieder mens, die ziek wordt, ondervindt: in de greep van een vreemde, boze macht gekomen te zijn.

---

schade, als de slopende en remmende krachteloosheid... En nu hebben wij dat gebeuren om te beginnen trachten te beoordelen naar die zijde, waar het zich als de botsing van het normale, dat wil zeggen door God gewilde, geschapen, geordende menselijke Zijn met de negatie daarvan laat zien, vanwaar het met *abnormalisering* en tenslotte met *vernietiging* wordt bedreigt – van waaruit het slechts als 's mensen ontmoeting met het rijk van de *dood* en in zoverre slechts als het ervaren van het goddelijk *oordeel* verstaan kan worden."

„...dat het de mens in de aantasting van zijn leven voor ogen komt te staan en tot hem doordringt: hij heeft zijn leven, hij heeft zich zelf niet in eigen hand; hij is in Gods hand, door die hand aan alle kanten omsloten, geheel op Hem aangewezen, maar juist zo veilig door Hem vastgehouden..."

Op zijn wijze drukt BARTH hier uit, wat op een of andere wijze in alle typen van Christelijk geloof betuigd wordt, dat ziekte en dood machten zijn, die ons in hun greep kunnen krijgen en tegelijk tot de natuur van het mens zijn behoren, dat zij ons echter nooit kunnen scheiden van de liefde Gods (vgl. Rom. 8, vers 38 en 39).

Misschien mag ik hier een enkele opmerking maken over het vraagstuk van de verhouding van geloof en genezing. Telkens duikt in de kringen van predikanten de gedachte op, dat deze iets met elkaar te maken hebben, vooral op grond van datgene, wat wij in de Evangeliën over de genezingen van Christus en zijn apostelen lezen en wat wij ook weten van bepaalde grote figuren uit de geschiedenis van het Christendom. Ik geloof, dat er zgn. ,,wondergenezingen'' bestaan. Ik voeg er echter tegelijk aan toe, dat ik er voor huiver om daar ook maar op de een of andere wijze een systeem van te maken. En dan zeker niet op de wijze van de Christian Science.

Zijn er geen ziekten, die blijven voortbestaan, doordat de mens onder de ban van deze macht is geraakt? Zij hebben misschien een volkomen verklaarbare of begrijpelijke oorzaak, maar zij verdwijnen niet, wanneer de oorzaak is weggenomen of zij grijpen dieper door in ons leven dan eigenlijk materieel gezien verwacht zou mogen worden. Wij weten uit de psychoanalyse welke irrationele banden een mens aan zijn ziekte kunnen binden. Misschien mag men zeggen, dat er gevallen zijn, waarin de mens in zijn ziekte gelooft, in de ban ervan is geraakt. Wanneer bij zulk een mens het Godsgeloof in zijn zieleleven doorgrijpt wordt dus de macht van de ziekte over de mens doorbroken en zal soms van buiten gezien onverwacht een genezing intreden. Een genezing, die – dat laat zich op deze wijze verstaan – soms blijvend, soms slechts tijdelijk is. Men kan ook zeggen: de natuurlijke wil tot gezondheid, die door in de mens gelegen oorzaken zich niet kon doorzetten, wordt nu bevrijd en kan zich volledig ontplooien.

Ik keer nu weer tot het thema van ons betoog terug. Wij maken dus een onderscheid tussen de zin: de mens heeft een ziekte en de mens is ziek. En wij proberen thans ons zelf duidelijk te maken, wat dit betekent: de mens is ziek. Wij hebben gezegd: de zieke mens beleeft zijn ziekte als een uitgeleverd zijn aan een vreemde, boze macht. Ik vraag mij af: kunnen wij met de middelen van de moderne psychologie hier nog wat meer over zeggen?

De taak der psychologie is: de mens als psycho-physisch wezen zo goed mogelijk te observeren en onze waarnemingen in een of meer theorieën met elkaar verbinden. Wanneer ik nu voor dit verschijnsel sta, dat de mens zijn ziek zijn beleeft als een uitgeleverd zijn aan een vreemde, boze macht, en ik moet dit verschijnsel in een psychologische theorie met andere observaties verbinden, dan besef ik, wat

ik bij de psychologie eigenlijk zo vaak besef; dat wij bij haar nog aan het begin van de weg staan, die wij moeten afleggen; zij is nog een zeer jonge wetenschap.

Ik zou er het volgende over willen proberen te zeggen. U zult het mij, hoop ik, niet te veel euvel duiden, wanneer het wat dilettantisch klinkt. Wij beleven ons ziek zijn als het zich stellen van een vreemde, boze macht tegenover ons Ik. Die macht stamt niet van buiten onszelf – dat is de oude mythologische manier om het te zien – maar uit ons zelf. De bacterie maakt – wanneer zij als oorzaak van buiten ons ziek maakt – iets in ons los, dat wij als iets in ons zelf beleven. Ziek zijn is in een bepaalde – positieve of negatieve – verhouding staan tot die macht, die men vreest en waarmede men toch op een wonderlijke wijze vertrouwd is. Inderdaad: vertrouwd; het is iets, wat ieder mens „van nature" kan, ziek zijn, hij behoeft het niet te leren.

Zouden wij hier een stuk verder komen, wanneer wij hier wijzen op FREUDS beschouwingen over de doodsdrift, welke Dr A. J. WESTERMAN HOLSTIJN reeds voor de oorlog in verband heeft gebracht met de psychosomatische gezichtspunten in zijn boek „Leven en Dood. Medisch-psychologische Beschouwingen"? FREUD meent, dat in elk organisme naast de Eros, de drift om het leven in stand te houden, een doodsdrift (drift is hier misschien een beetje een moeilijk woord) aanwezig is, een streven, een beweging, om zoals hij het in „Das Ich und das Es" zegt „das organisch Lebende in den leblosen Zustand zurück zu führen", een soort drang om door zelfvernietiging de rust en het evenwicht van de dood te bereiken. Soms richt zich deze drang naar buiten en dan krijgen wij de zo zeer bekende vormen van agressie. Het leven in zijn concrete vormen zegt FREUD is dan „ein Kampf und Kompromisz zwischen diesen beiden Strebungen".

WESTERMAN HOLSTIJN zegt in zijn boek op blz. 111: „In vele gevallen is het bij organische ziekten, zoals de laatste tijd uit vele onderzoekingen is komen vast te staan, een tegen zich zelf gerichte vernietigingstendentie, een ziekte – en een doodsbehoefte, die, zij het in zeer verschillende constellatie, meer dan de organische en infectieuze oorzaken, de doorslag gaf tot de ziekte".

Ik moet het aan de onderzoekers op het terrein van de psychosomatiek overlaten om bij de verschillende gevallen in concreto na te gaan, in hoeverre dit klopt – de conceptie van de doodsdrift is als ik het goed zie een van de nog niet voldoende doordachte concepties in de psychoanalyse – in het verband van mijn betoog zou het

belangrijk zijn, omdat het een bepaalde kijk geeft op het verschijnsel ziek-zijn. Ziek-zijn is dus een compromis, het is het gewikkeld zijn van het Ik in een strijd tussen twee strevingen. Komt dit niet wonderlijk goed overeen met onze observatie, dat de zieke zich in de greep van een vreemde, boze macht gekomen acht?

Ja, ik moet hier nog een stap verder gaan. Het ziek zijn wordt door de zieke beleefd als een nu reeds in aanraking komen met de werkelijkheid van de dood. Niet in deze zin, dat hij zich afvraagt, of deze ziekte door complicaties of wat dan ook tot de dood zou kunnen leiden, maar zo, dat in de ziekte zelf iets van de dood als het ware wordt meebeleefd: ziekte en dood verschillen niet principieel van elkaar. KARL BARTH zegt: de ziekte behoort tot de voorvormen en voorboden van de dood. Ziek zijn is in de strijd tussen leven en dood als het ware dichter bij de dood gekomen zijn, het is het vroegere compromis niet hebben kunnen volhouden.

Ik vraag mij af, of allerlei observaties, die wij aan het ziekbed doen, zich hiermee zouden laten verbinden. Bijvoorbeeld: dat er in elke ziekte iets van een bevrediging zit (FREUD spreekt gelijk bekend van een vlucht in de ziekte) (men heeft ook vaak het gevoel, dat het meer de angst voor de dood is, die de mensen drijft om beter te worden, dan de positieve wil om te leven); verder: dat het ziek zijn beleefd wordt als een terugkeer tot een eenvoudiger en meer bevredigende vorm van leven, een terugkeer tot de moederschoot als het ware (de rust van de dood wordt zo ook vaak gedacht), dikwijls versterkt door het in bed liggen en het door vrouwen verzorgd worden, en verbonden daarmede, dat wij bij vele zieken kinderlijke gedragspatronen zien optreden.

Ik zou graag van hieruit nog verder gaan, vooral op het gebied van de theologie, en spreken over gedachten als die van Paulus, die schrijft over de dood als kosmische macht, maar dit zou ons in dit verband te ver voeren.

Ik wil proberen het ziek zijn van de mens, zoals wij daarover hebben gesproken, nog met een andere lijn van denken in verband te brengen, nl. met de tegenwoordig ook in medische, vooral psychiatrische kringen de aandacht trekkende anthropologische lijn, ik bedoel die richting van onderzoek, die tracht na te gaan, in hoeverre het moderne Existentialisme in de problemen van de ook voor de medici zo belangrijke mensbeschouwing, de anthropologie, helderheid verschaffen kan.

De vraag moet namelijk gesteld worden: komen wij uit, wanneer wij de ziekte en de dood alleen maar zien als het gevolg van de aan het biologisch organisme eigen doodsdrift, zodat de mens dus ook alleen maar driftmatig op hen is ingesteld? Is de mens alleen maar een driftwezen, een biologisch wezen van een misschien wat bijzondere soort? Kunnen wij met deze theorie werkelijk alle verschijnselen van het menselijk leven verklaren?

De moderne anthropologie, waar wij het oog op hebben, kiest als invalspoort voor haar onderzoek van het menselijk leven het Ik-zeggen van de mens. Voor de Freudiaanse psychoanalyse is het Ik niet veel meer dan een wel mooi geuniformde, maar in wezen nogal onmachtige verkeersagent tussen de verschillende driften. Men moet het tekeningetje in „Das Ich und das Es" eens goed bekijken en nagaan wat het betekent, dat FREUD het Ik practisch degradeert tot een waarnemingscentrum: „das Ich hat in der Beziehung zur Handlung etwa die Stellung eines konstitutionellen Monarchen, ohne dessen Sanktion nichts Gesetz werden kann, der es sich aber sehr überlegt, ehe er gegen einen Vorschlag des Parlaments sein Veto einlegt."

Er zijn tegen deze Ik-opvatting echter allerlei bezwaren aan te voeren. Wij ontkennen niet, dat de psychoanalyse steunt op een groot empirisch materiaal en dat zij ons over de psyche van de mens belangrijke inzichten heeft geleverd. Maar het is een materiaal, geobserveerd aan zieke mensen. Deze zieke mensen bestaan, en wij erkennen zelfs, dat deze „driften" ook diep in het zieleleven van „gezonde" mensen woelen (men denke aan de observaties uit de kinderpsychologie), zozeer zelfs, dat wellicht geen mens vrij van neurotische trekken te achten is, maar wij aanvaarden niet, dat, wat wij tot nu toe tot het „normale" zielsleven van mensen gerekend hebben op de door de psychoanalyse aangegeven gronden geheel tot producten van deze biologische inslag verklaard moet worden. Deze gronden zijn daartoe onvoldoende.

Wij hebben boven gezegd, dat men een onderscheid maken kan tussen het „ik ben ziek" en het „ik heb een ziekte". Niet alleen voor het onderscheid tussen het werk van de arts en dat van de predikant is dit van betekenis, doch ook binnen het kader van de anthropologie. In de tweede zin namelijk (dus in het „ik heb een ziekte") realiseert de mens zijn vrijheid ten opzichte van de macht, in wier greep hij gekomen is. Het Ik distancieert zich hiermede van zijn ziekte. Hij kan haar als iets buiten zichzelf bekijken.

Wanneer ik het goed zie, is dit feit voor ons als zielszorgers van groot belang. Want met dit Ik treden wij met onze arbeid in communicatie. Voor mij is het zo, dat dit Ik geen gevangene is van zijn ziekte, maar een toekomst heeft in God. Ik spreek hier persoonlijk, want hier komen wij op het gebied van het geloof. Hier kan ik niet van voor ieder vanzelfsprekende feitelijkheden uitgaan. Gelooft men dit niet, dan kent men wel de mogelijkheid voor het Ik om zich van zijn ziekte te distanciëren, maar het is de distantie van de gevangene, die zich zelf observeren kan, doch onafwendbaar zichzelf weer in zijn cel terugvinden zal. In zijn geloof echter weet de mens zich deel van een andere „bedeling", van een ander rijk, en de macht van de doodsdrift is maar voorlopig en betrekkelijk. Dit is het geloof waarvan Paulus getuigde, toen hij schreef, dat de dood voor hem geen prikkel meer had, omdat hij door Christus tot een nieuwe schepping behoorde. Het is ook het geloof, waarvan Socrates op een andere wijze in de Phaedo getuigde.

In dit verband krijgen in de godsdienstige literatuur de woorden ziek en gezond soms ook een andere betekenis. Gezond is de mens, die op deze wijze de juiste verhouding tot God gevonden heeft: in de ogen van de arts kan hij nog „ziek" zijn, wanneer hij van God uit gezien reeds „gezond" is, en omgekeerd kan een dokter een mens voor genezen verklaren, waarvan de zielszorger zeggen moet, dat hij door en door „ziek" is.

Misschien mag ik hier nog even herinneren aan wat ik boven over zgn. „wondergenezingen" gezegd heb: wondergenezingen zijn die genezingen, waarbij doordat de mens tot het geloof in God is doorgestoten de macht van de ziekte over zijn Ik gebroken is en daarom de ziekte zich in zijn organisme niet handhaven kan.

Er is in het werk van de arts, vooral van de arts, die met de psychosomatische gezichtspunten rekening houdt, een probleem, waarop van hieruit misschien enig licht valt. Ik wil proberen daarover nu tot slot nog kort iets te zeggen. Het is het probleem dat iedere arts in de practijk van zijn werk kent: dat hij namelijk zijn patiënt gaarne geheel zou willen genezen, doch dat hij hem eigenlijk, wanneer hij eerlijk is, maar een eind weegs op weg helpt. Hoe vele artsen zeggen niet bescheiden: „Wij zijn maar helpers, eigenlijk moet de natuur het doen", of „wij kunnen U tot zo ver brengen, de rest moet het leven doen"? Is eigenlijk voor het besef van de arts de genezing ooit volkomen?

Laat ik dit nog wat concreter mogen zeggen. In het boekje „Grondslagen der klinische Psychosomatiek" erkennen de artsen GROEN en BASTIAANS openlijk op pag. 88, dat de genezing van vele door hen behandelde patiënten slechts symptomatisch is: deze patiënten kunnen hun werk hervatten, huiselijk geluk beleven, een langer leven krijgen, maar zij verkeren als het ware in een toestand van labiel evenwicht; treedt een herhaling van hun ongunstige levenssituatie op, dan komen de klachten vaak weer terug. Aan de wortel is het kwaad niet aangetast. Natuurlijk zal bij uitbreiding van onze kennis en bij uitbreiding ook van onze mogelijkheden een diepere psychotherapie hier kunnen helpen.

Maar ik wil voor een ogenblik de zaak principieel stellen en vragen: Is tenslotte alle psychotherapie niet toedekkend en dus meer op de symptomen dan op de wortel gericht? Het is moeilijk precies uit te drukken, wat ik bedoel, maar ik hoop dat U een ogenblik geduld met mij wilt hebben. De psychotherapie streeft naar een goed-geïntegreerd mens zijn, waarin dus de driften in harmonie met elkaar samen leven en werken. Maar – zo moeten wij vragen – geeft deze harmonie de zekerheid, dat de mens nu in staat is om de wat men wel eens noemt „existentiële belevingen", de dood, het leed, de liefde (de *Agape*, niet de Eros), het loslaten, de schuld, de vergeving, de persoonlijke roeping, voldoende te verwerken? Kunnen zich hier ook niet situaties voordoen, waarbij de spanning zo groot wordt, dat de klachten weer terug komen? Met andere woorden: wij komen niet uit zonder een gezondheidsbegrip, dat een trede hoger ligt dan dat wat wij aan het begin van deze voordracht als het doorsnee-medische hebben gesteld. Misschien mag ik het zo zeggen: de psychotherapie wijst als het goed is boven zichzelf uit naar de zielszorg.

Laat ik eindigen met nogmaals te zeggen, dat ik bijzonder dankbaar ben hier te hebben mogen spreken. Ik geloof in de samenwerking van arts en predikant. Om twee redenen. In de eerste plaats om de reden, die ik aan het begin heb genoemd; wij staan in de practijk zo dicht bij elkaar. En in de tweede plaats om de reden, die ik nu tot slot heb gememoreerd: wij staan in elkaars verlengde. Ik geloof niet in een vervagen van grenzen: wij hebben ieder onze eigen belangrijke opdracht. Maar ik geloof wel in een doorbreken van een te grote specialisatie: wij moeten elkaar de ruimte geven en in die ruimte elkaar naderkomen.

DE VERANTWOORDELIJKHEID VAN DE WESTERSE SAMENLEVING VOOR DE ANDERE WERELDDELEN [1])

DOOR

H. J. FRANKEN

Rijpwetering

De vraag of de Westerse samenleving verantwoordelijkheid op zich moet nemen voor het welzijn van niet Westerse gebieden op onze aarde is reeds vaak aan de orde gesteld. Op allerlei wijze heeft het Westen zich ingelaten met de landen en volken van niet Westerse beschavingen en heeft het zich ook een oordeel gevormd over de taak, die het ten aanzien van die gebieden had en heeft. Nu die bemoeienis steeds meer op schier onoverkomelijke moeilijkheden stuit, behoeft het ons niet te verbazen, dat vele deskundigen zich bezig houden met het probleem van de relatie. Het is een teken des tijds, dat wat door bekwame mensen te berde wordt gebracht in deze aangelegenheid pas dan de aandacht van de Westerse wereld vermag te trekken, wanneer het Amerikaanse State Department er zich mee inlaat, en bij monde van President Truman een plan bekend laat maken. In dit plan, dat gepubliceerd werd onder de titel ,,Point Four'' vinden wij uitgedrukt het Amerikaanse besef van verantwoordelijkheid voor de niet Westerse gebieden. Men wil de ,,national resources, human resources and capital resources'' tot ontwikkeling helpen brengen.

Dit programma is niet het eerste op dat gebied, en evenmin het enige nog geldende; het is wel het meest omvangrijke en het heeft de grote verdienste, dat het inderdaad de aandacht van de gehele Westerse wereld getrokken heeft, en veler ogen geopend voor de grote noden, ten behoeve waarvan het programma werd opgesteld. Men kan er zeker van zijn, dat Amerika bij alle inmenging in de gang van zaken op politiek gebied in de wereld, ten allen tijde rekening zal houden met de inzichten, welke geleid hebben tot het opstellen van het programma, en dat vele Amerikaanse maatregelen op economisch gebied b.v. en inmenging in andere aangelegenheden het gevolg zijn van die inzichten, althans mede daardoor bepaald worden.

---

[1]) Lezing, gehouden op de predikantenvergadering te Utrecht, 23 April 1952.

Hier moet dadelijk gewezen worden op een aspect van de moderne Amerikaanse probleemstelling, en wel de wereldwijde verdediging van de vrede rondom de communistische gebieden. Het ligt voor de hand, dat het Amerikaanse State Department de zorg voor de laag ontwikkelde gebieden en de zorg voor de verdediging van die gebieden als nauw aan elkaar verbonden problemen ziet. De controverse welke bestaat tussen Amerika en Rusland brengt dit met zich. Het is echter niet de bedoeling, dat hier rechtstreeks gehandeld wordt over de militaire aspecten welke de zaak voor Amerika heeft, al zal er in het verloop van dit betoog iets over gezegd moeten worden. Het zal blijken, dat de in Amerika gevoelde bedreiging van de vrede voor communistische machten de oorzaak is, dat er een ernstige handicap ontstaan is om het programma in de laag ontwikkelde gebieden uit te voeren. Naast deze handicap bestaan er andere, waarover in het vervolg ook gesproken zal worden.

Welke gebieden heeft men op het oog gehad, toen men in Amerika, en daarna in de Verenigde Naties, plannen beraamde om laag ontwikkelde gebieden te helpen? Het begrip „laag ontwikkeld" zou voor bepaalde gebieden van Zuid-Amerika en Australië b.v. kunnen worden gebezigd, maar men betrekt het in dit geval op Azië en Afrika. Als begrip kan men het in het Westen hanteren. Het spreekt tot de verbeelding, zodra men op de verschillen gaat wijzen, welke er bestaan op sociaal gebied in Azië en Afrika vergeleken met het gehele Westerse complex. In het Oosten doet men er goed aan de qualificatie van de mate van ontwikkeling van het onderhavige gebied over te laten aan de nationalistische leiders zelf, en zich te houden aan het geven van hulp in bepaalde gevallen. Daarnaast zal men bij het uitwerken van plannen moeten komen tot een veel concreter besef van de ware noden en tot het opstellen van maatstaven van ontwikkeling, welke niet al te zeer worden ingegeven door het peil van onze Westerse ontwikkeling. Truman sprak over het scheppen van de voorwaarden voor „satisfying life, that is the right of all people". Men stelt zich voor, dat met technische hulpverlening in velerlei vormen de algemene situatie in bepaalde landen aanmerkelijk verbeterd zal kunnen worden, zodat het gevaar voor het ontstaan van grote rampen voor de wereldhuishouding bedwongen kan worden. Is het leven niet „satisfying" voor een aanzienlijk deel van een bepaalde bevolking, dan kunnen situaties ontstaan als die, welke in China de communistische omwenteling mogelijk maakten. En de afscherming van China en mogelijkerwijs in de

toekomst de algehele afsluiting van het gebied voor het Westen zal zich op de duur op rampzalige wijze doen gevoelen. Het besef dringt nu algemeen door, dat het zaak is de handen ineen te slaan en met verenigde krachten een ontwikkelingspeil, in alle landen die voor de wereldhuishouding van enig gewicht zijn: Japan, Zuid-Oost Azië, India, de landen van het zgn. Nabije Oosten, en Afrika, te doen ontstaan, dat ongeveer op gelijke hoogte ligt, althans de zelfde mogelijkheden biedt, als het ontwikkelingspeil van het Westen. Men beoogt, behalve de verstandelijke ontwikkeling van de inheemse bevolking in bedoelde gebieden, vooral de opvoering van de voedselproductie (India), de ontwikkeling van de industriële hulpmiddelen, het bewoonbaar maken van slecht bewoonbare of ongezonde streken, het met Westerse hulpmiddelen uitbuiten van de door de natuur gegeven mogelijkheden van waterkracht, bevloeïng, e.d.

Hieruit blijkt terstond, dat men niet met een plan zonder meer aan de gang kan gaan, maar dat in elk gebied opnieuw de situatie onder ogen moet worden gezien, en intensief bestudeerd worden, voordat men iets kan ondernemen. In vele gebieden bestaan trouwens nationale opbouw- of reconstructie plannen, waarmede men terdege rekening zal willen houden, zij het onder bepaald voorbehoud. Voor alle genoemde landen geldt echter in het algemeen dit, dat de toestand van de inheemse bevolking niet te vergelijken valt met iets wat ons in het Westen bekend is, wat betreft de voedingstoestand en de daarmede samenhangende gezondheidstoestand, de huisvesting- en kledingstoestand, en de levensmogelijkheden in het algemeen. Men ziet in, dat deze toestand zolang hij bestaat, een welkome mogelijkheid is voor het communisme, en dat alles gedaan moet worden om te voorkomen dat andere landen het voorbeeld van China volgen. De massa's, die niet meer de oude dorpsgemeenschappen vormen, maar in toenemende mate het karakter krijgen van de moderne massa, vormen een bedreiging voor het bestaan van het Westen. Terecht heeft Mr M. de Niet er in een opstel, getiteld: Intercontinentale klassenstrijd [1]), op gewezen, dat er zich op intercontinentaal niveau iets afspeelt, dat vergeleken kan worden met de klassenstrijd, zodat wij die kennen uit de vorige en het begin van deze eeuw. De omvang van deze intercontinentale klassenstrijd is echter veel groter, en de intensiteit kan toenemen, zodat Westerse wapens er niet meer tegen opgewassen zijn. De strijd

---

[1]) M. de Niet, art. in: *Socialisme en Democratie*, Jan. 1951, blz. 20 v.v.

is gericht tegen het Westen, en is niet alleen potentieel aanwezig, maar hier en daar reëel. Mr de Niet kenschetst de situatie aldus: ,,De continenten der armen, tevens zijnde mede-producenten, zijn of komen in opstand tegen de continenten der rijken, der managers van wereld-industrie en wereld-economie.'' In het kort: Amerika is beducht, dat de gruwelijke armoede van verschillende volken een bedreiging zal zijn voor het eigen bestaan van Amerika zelf. Er moet erkend worden, dat alle motieven van het hulpplan nog lang niet doorzichtig zijn geworden, en vooralsnog hebben wij niet het recht te beweren, dat zelfzucht of zucht tot zelfbehoud de voornaamste drijfveer voor het opstellen is geweest in Amerika, maar men doet er goed aan dit aspect niet uit het oog te verliezen, dat Amerika reden heeft om de ontwikkeling te vrezen, precies zoals Amerika na de tweede wereldoorlog er ten zeerste belang bij heeft dat met West-Europa ook Duitsland weer tot een normaal bestaan terug keert.

Het opstellen van een plan, dat hulpverlening aan zo grote gebieden van de wereld op het oog heeft, en een begin maken met de uitvoering ervan is een kwestie van jaren. Alleen de voorbereidingen voor het doen van onderzoekingen en de onderzoekingen zelf zullen vele millioenen dollars kosten. Spoedige resultaten mag men niet verwachten en voorlopig evenmin belangrijke resultaten. Op de technische kant van deze ,,technical assistance'' programma's behoeven wij hier niet verder in te gaan. Het is voldoende aangetoond te hebben, dat er aan die programma's een schreeuwende behoefte bestaat, en dat waarlijk niet alleen vanuit Amerika of het Westen in het algemeen gezien, maar stellig in de eerste plaats gezien vanuit de te helpen gebieden zelf.

Hier moet echter ter sprake gebracht worden een ander aspect van de hulpverlening, dat niet zo makkelijk door het ,,know-how'' wordt opgelost, als sommige andere problemen. Hoe meer de diverse onderzoekingen vorderen en vat krijgen op de concrete situaties en problemen, waarmede de hulpverlening te maken krijgt, des te meer zal men ook het besef krijgen, dat het ,,know-how'' meer een tergend raadsel dan een recept voor het oplossen van problemen is. Als er echter een groep problemen in het geheel dreigt op de achtergrond te worden geschoven, dan is het de groep problemen, welke het mens-zijn of worden van de Oosterse mens zelf betreft. Dit moge vreemd klinken, daar juist het lijden van de massa's de aanleiding is tot hulpverlening, het is niettemin waar, dat het moment in de

wereldgeschiedenis, waarop voor het eerst het geweten in het Westen in zo intense wijze ontwaakt is ten aanzien van de problemen van het Oosten, het meest critieke is en de grootste gevaren voor het mensworden oplevert. Het feit, dat de wereld over meer mogelijkheden beschikt dan ooit te voren, om het leven op aarde „satisfying" te maken, mag ons de ogen niet doen sluiten voor het evenzeer bestaande feit, dat het moeilijker is dan ooit om tot mens-zijn en een menswaardig bestaan te komen. Terloops kan er op gewezen worden, dat iets dergelijks geldt van het zgn. „steeds kleiner worden" van de wereld. Met behulp van de techniek worden ver van elkaar verwijderde gebieden snel bereikbaar voor elkaar, en daar doelt men op, wanneer men spreekt van een wereld, die steeds kleiner wordt. Maar de wereldsituatie is allerminst van die aard, dat de aarde overal beter toegankelijk wordt. Het tegendeel is het geval. China is zeer moeilijk toegankelijk en voor zending b.v. geheel ontoegankelijk; welk een ramp dat voor het Westen is, zal de toekomst leren. Maar ook andere gebieden zijn minder toegankelijk geworden. Van een land als Indonesia geldt b.v., dat men heel wat moeilijker vanuit Nederland te weten komt, wat er in feite omgaat, dan ooit het geval is geweest. Het zelfde geldt ongetwijfeld van alle landen en gebieden, die in Azië en Afrika bezig zijn, zich stelselmatig te onttrekken aan alles wat lijkt op controle vanuit het Westen. Wij hebben nu de technische mogelijkheden wel, maar niet de volle gelegenheid om ze toe te passen. Het zijn juist de tekorten en misstanden in de laagontwikkelde gebieden, welke de regeringen van die landen er toe brengen er weinig publiciteit aan te geven, een tendens, welke men van koloniale regeringen kan hebben overgenomen.

Hier ligt nu het zwakke punt in de gehele onderneming. Juist datgene, wat het eerste en voornaamste doel zou moeten zijn van de technische hulpverlening, is het minst doorzichtig van alle aspecten, die zich voordoen. Wanneer het er om gaat de Oosterse volken op te heffen tot een peil, waarop de individuen een menswaardig bestaan kunnen vinden, dan kan men niet tevreden zijn, wanneer een gebied economisch welvarend wordt. Een van de beschuldigingen der jonge Oosterse staten aan het adres der vroegere koloniale regeringen is juist, dat het toegepaste systeem van vroeger slechts voor een zeer gering deel aan de grote massa van de bevolking ten goede kwam. Men merkt aan de spanningen in de huidige Indonesische regering, dat het voor een nationaal beleid een grote verleiding is om

het voorbeeld van het koloniale beleid te volgen, en door exporten de financiële positie van het land te verbeteren, waarbij men echter aan de inheemse bevolking datgene onthoudt, wat voor het bestaan dringend nodig is, en voor het verkrijgen waarvan revoluties werden begonnen! Zodra het welzijn van de Oosterse mens in het geding is, komt men voor schier onoverkomelijke moeilijkheden te staan.

Het is met de hulpverleningsmogelijkheid gesteld als met de mogelijkheden tot communicatie. Technisch is er meer mogelijk dan ooit, en in het Westen schijnt de wil er toe aanwezig te zijn, maar de omstandigheden zijn niettegenstaande dat ongunstiger dan ooit. De plannen worden opgesteld, nu de millioenen van Azië en Afrika zich, daartoe gebracht door de nationalistische voorvechters, hebben gerealiseerd, dat het Westen nooit werkelijke hulp aan de bevolking heeft willen geven ter wille van de bevolking zelf. Men heeft het Westen leren zien als baatzuchtig. Overal waar voor vrijheid gestreden werd en wordt, gebruikt men de beschuldiging van uitbuiting door de koloniale macht om de massa's tot verzet te prikkelen. En men beschikt eenvoudig niet over de middelen, om deze argumenten te ontzenuwen en doeltreffend bij de massa te bestrijden. Nederland zal op Nieuw-Guinea met dit feit rekening moeten houden. Juist in het geval dat Nederland er in zou slagen om op Nieuw-Guinea een plan uit te voeren, dat geheel gericht was op de opheffing van de Papua's als volk, zou dit resultaat van betere toestanden gebruikt worden als argument tegen het koloniale bestuur, dat zoveel baten uit het land verkrijgt, dat die hulp er ook nog af kan. Voordat men een volledige contrôle heeft verkregen over de mogelijkheden van de eigen bodem houdt de strijd tegen bezetting niet op. Of men dan de mogelijkheden ook uitbuit als die bezetter deed, is een andere vraag. Maar het argument van welvaart, evenals het argument van armoede, wordt tegen de inmenging aangevoerd.

De hulpverlening wordt aangeboden op een moment, waarop het de massa's in het Oosten nog vers in het geheugen ligt, dat alle Westerse hulp maar camouflage is voor machtstreven. De massa's zijn niet in staat om onderscheid te maken of om doelstellingen te verstaan. Men leeft er met eenvoudige leuzen. Voor zover nationalistische leiders zich uitspreken over de plannen, merkt men een terughoudendheid. De reactie in geheel Zuid-Oost Azië op de bekendmaking van de plannen van Amerika was allerminst een van enthousiasme. Hoe groter de projecten zijn, hoe meer technische kennis er mee gepaard gaat en hoe meer geld er aan te pas komt,

hoe meer er ook van de deskundigen der te helpen landen gevraagd wordt om het geheel te doorzien en af te meten, in hoeverre de onafhankelijkheid niet in gevaar komt op de een of andere wijze. Het is veel eenvoudiger om hulp te verlenen in een gebied waar het koloniale bewind nog heerst. Men kan daar uit gaan voeren wat men dienstig acht, en is verzekerd van de medewerking van de bevolking. Of men dan echter tevens de garanties heeft, dat het doel bereikt wordt, is de vraag. Prof. W. F. Wertheim spreekt van een homo economicus, die op het critieke moment altijd weer roet in het eten werpt, en zorgt dat het beoogde doel niet wordt bereikt. Zoals gezegd, deze homo economicus is in de nieuwe Oosterse staten nog lang niet dood, en hij treedt op in de gestalte van de nieuwe regeringen.

Het feit, dat Amerika begon met de grote trom te roeren verandert niets aan de argwaan, welke het Oosten koestert tegen de plannen. Na de oorlog heeft men in Amerika wel eens het gevoel gehad als de ware strijder voor de vrijheid van Azië te kunnen optreden, maar Azië is daar, te beginnen met China, niet van gediend. Men wantrouwt de Westerse mens door en door. Men heeft een beeld van het verleden, dat men niet in korte tijd kan ontdoen van zijn werkingskracht in het heden. De geschiedenis van het ontwaken van het Oosten in deze eeuw vertoont een neiging om scheiding te weeg te brengen. Het is een scheiding, welke de Westerse samenleving thans minder dan ooit kan verdragen, evenmin trouwens als het niet-Westerse gebied; maar daar kunnen slechts de meer ontwikkelden zich een voorstelling vormen van de noodzaak tot samenwerking. Uit deze situatie vloeit nu voort, dat opnieuw het initiatief tot actie komt vanuit het Westen, en dat daarmede alleen reeds vele weerstanden worden opgeroepen, op grond van hetgeen hierboven werd besproken.

Als de kern van het gehele probleem zou men kunnen noemen het feit, dat men zich in Azië en Afrika ervan bewust is, dat de Westerse mens nog altijd „Westers-centrisch" denkt en handelt, en zulks, wanneer men hem zijn gang laat gaan, in de uitvoering van de hulpprogramma's weer zal doen. De eerste impuls zal dus zijn garanties te vragen tegen de gevolgen van dat Westers-centrische denken bij alle bemoeienis, welke het Westen nog met de rest van de wereld wil hebben. Men kan hierin ten dele een verklaring vinden voor de houding van India, dat in een periode van voedselgebrek alleen voedsel wil aannemen van Amerika als... het cadeau gegeven wordt! Wanneer het dan hulp van Rusland en China accepteert, waarvan

men zich niet kan voorstellen, dat het niet op de een of andere wijze betaald zou moeten worden, dan vindt men er een teken in, dat de argwaan tegen onze hulp zeer groot is.

Truman sprak: ,,More than half the people of the world are living in conditions approaching misery. Their food is inadequate. They are victims of disease. Their economic life is primitive and stagnant. Their poverty is a handicap and a threat both to them and to more prosperous areas.'' Wij zullen deze woorden aanvaarden, maar in Azië leest men de woorden: ,,and to more prosperous areas'' als met vette letters gedrukt, en men ziet er het hoofdmotief in.

Azië denkt Azia-centrisch. Het heeft dat altijd gedaan, en doet het nu in een versterkte mate. Het is de natuurlijke neiging van elk volk om zich te beschouwen als middelpunt van het wereldgebeuren, omdat het in feite inderdaad het middelpunt van zijn eigen wereld is. Wie van buiten binnenkomt, is een barbaar en vreemdeling. Maatstaven die gelden zijn alleen de maatstaven van eigen land. Niet het sterven van tienduizenden door de hongersnood in het eigen land is abnormaal, maar het feit dat elders de organisatie van het leven zo is, dat er geen hongersnood meer voorkomt, is vreemd. Een betere regering dan de eigen regering is vreemd en dus vijandig, en men heeft de grootste moeite om te wennen aan een eigen regering, die naar moderne democratische inzichten is samengesteld. Het Westen kan het zich niet anders voorstellen, dan dat de modernisatie van de rest van de wereld in snel tempo moet worden voltrokken. Men spreekt hier dan ook van achtergebleven gebieden. Maar het feit, dat landen in Azië en Afrika een grote drang tot ontwikkeling vertonen, mag ons niet doen vergeten, dat de maatstaf, die men daarbij aanlegt alleen noodgedwongen, als in de huidige situatie in Indonesia, die is van wat men nog moet bereiken, maar doorgaans die is van wat men reeds tot stand heeft gebracht, in vergelijking met hoe het was! Het verschil in uitgangspunt bij de beoordeling is bepalend voor de houding welke men aanneemt. Nergens ter wereld is men zo geschrokken van het langzame tempo waarin het Oosten zich aanpast aan de situatie in het Westen, als in Amerika, waar men dacht te kunnen volstaan met het ,,know-how'' te doceren. Het is geen kwestie van het kweken van inzicht in de eerste plaats, maar van het fundamentele Oosters-centrische denken en reageren, dat bepalend zal zijn voor de toekomstige opbouw van de wereld.

Hier moet opnieuw even gesproken worden over de militaire plannen van Amerika. Op het gebied van de Amerikaanse verdediging

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

voelt men in Azië het scherpst dat er Westers-centrisch gedacht wordt. De crisis in de regering in Indonesia in het begin van dit jaar had als achtergrond dit verschijnsel. Er is sprake van een overeenkomst met Amerika, maar Amerika eist bepaalde garanties ten aanzien van de leveranties aan Indonesia, welke nl. op zodanige wijze moeten worden aangewend, dat ze in geval van oorlog onmiddellijk kunnen worden ingeschakeld in het gehele verdedigingssysteem. Het is niet alleen dit laatste dat Indonesia kopschuw maakt voor een dergelijke bepaling, want over het algemeen koerst Indonesia meer in Amerikaanse, dan in communistische richting, maar het is de uit de bepalingen voortvloeiende consequentie, dat het nuttige effect in vredestijd ten zeerste verkleind wordt, indien men rekening moet houden met een mogelijke oorlogseconomie. M.a.w. men wil en moet de hulp zo aanwenden, wil die werkelijk ten bate van de bevolking komen, dat aan de eisen van snelle omschakeling niet kan worden voldaan. Het zelfde geldt van wapenleveranties. Indonesia vraagt wapens voor het bestrijden van guerilla-activiteit, dus lichte wapens voor de politie, maar krijgt aangeboden zware wapens met de bepaling, dat Amerika zal zeggen wanneer en waar die te gebruiken zijn! Ten aanzien van een mogelijke derde wereldoorlog echter schijnt Indonesia zich nauw te willen aansluiten aan het standpunt van India. Men kan hierin zien een sentiment, dat de pas verworven vrijheid voor geen prijs wil loslaten door verplichtingen aan te gaan jegens Westerse mogendheden, hoe zeer men ook de steun zou wensen.

Met ziet dus, dat op militair terrein in de eerste plaats het Westers-centrische denken gedemonstreerd wordt op onmiskenbare wijze. Vooral in Amerika wordt op steeds duidelijker wijze de voorwaarde voor hulpverlening gekoppeld aan de noodzaak van tegenprestatie in de vorm van inschakeling in het Amerikaanse verdedigingssysteem.

Maar niet alleen op dit gebied laat het Westers-georiënteerde denken zich gelden. Er werd reeds op gewezen, dat de Oosterse landen leven in de overtuiging, dat zij een andere economie moeten opbouwen, dan koloniale machten het op hun gebied deden. Het is een zeer ingewikkeld vraagstuk, waarover in ons land reeds lang gediscussieerd is. Stellig zullen allerlei ondernemingen van Westerse oorsprong plaats moeten maken voor geheel anders geaard gebruik van de grond en de arbeidskrachten, wanneer men niet meer als voornaamste doel stelt de inkomsten, welke het land als geheel kan

verkrijgen, maar de opheffing van de plaatselijke bevolking. Men krijgt dan te maken met vraagstukken, zoals wij die kennen in het werkeloosheidsprobleem, waarbij de ene partij zeggen kan, dat het „goedkoper" is, om een aantal werklozen te onderhouden door steun, dan door een maatschappelijke ordening tot stand te brengen, waarin de staat voor ieder werk garandeert. In het Oosten klemmen deze vraagstukken zo mogelijk nog meer, omdat herhaaldelijk blijkt, dat de regeringen met gedeeltelijk kapitalistische economie op critieke momenten niet in staat zijn de gehele bevolking ook maar te beschermen tegen hongersnood. De omschakeling naar een vorm van economie, welke het welzijn van de kleine man (de vele millioenen!) uitdrukkelijk beoogt, is er des te moeilijker.

In deze situatie is het van het allergrootste belang, welk standpunt de regering van een bepaald gebied inneemt in deze kwesties, en of die regering in staat is het standpunt te handhaven, wanneer experts vanuit het Westen komen om hulp te verlenen. Men staat immers voor de keuze om niet rendabele projecten uit te voeren, (althans uit zakelijk oogpunt niet rendabel), waardoor men wel een bevolkingsgroep aan een beter verzekerd bestaan helpt, maar in lange jaren geen rente van het geïnvesteerde kapitaal kan verwachten, of om de economie van het land als geheel omhoog te brengen, waardoor men makkelijker kapitaal kan aantrekken, omdat er bepaalde garanties zijn tegen het verloren gaan. Daarom zal men zoeken naar combinaties van beide mogelijkheden, maar in vele gevallen zal men moeten kiezen tussen het een of het ander. Het alternatief is dan: voldoende voedsel voor de bevolking of producten voor de industrie en uitvoer.

De daad van China en Mao Tse Tung is het meest welsprekende antwoord, waarnaast het woord van Nehru: „de hulp moet 'unconditional' zijn" eveneens aan duidelijkheid niets te wensen over laat. Wil men ruimte laten aan het Oosters- of Afrika-centrische denken en handelen, dan moet men zich begeven in de verbijsterende problematiek van de landen, die op het schijnbaar meest gunstige moment, maar in werkelijkheid op een zeer moeilijk en critiek moment van de wereldconstellatie de moderne tijd binnengaan. Men heeft te maken met twee wereldmachten die elkaar als aartsvijanden beschouwen, en die de rest van de wereld noodgedwongen trachten in te lijven in hun belangensfeer. Men noemt dit tegenwoordig de tegenstelling tussen Oost en West. Oost is echter nog iets anders dan communistisch Rusland en China. Het Oosten tracht een

eigen geluid te laten horen, omdat het niets verwacht van een eventuele nederlaag van Rusland, laat staan van een nederlaag van China.

Is het mogelijk, dat men bij het uitvoeren van de hulpprogramma's die mate van vrijheid geeft aan de geholpen landen, dat zij hun nationale opbouwplannen kunnen verwezenlijken? Voor zover die landen vrijheidsrevoluties hebben gehad of nog hebben, zijn die plannen sterk socialistisch gekleurd. En ofschoon er vaak wordt gezegd dat „de Aziaat" nog geen gevoel van naastenliefde kent, moeten wij wel bedenken, dat de echte leiders vrijwel allemaal zeer sterk sociaal denkende mensen zijn, die, eenmaal aan de regering gekomen, wel veel water in de wijn moeten doen, maar die de op de rand van de ondergang levende massa's dagelijks ontmoeten als ze op weg zijn van of naar hun regeringsbureaux. En het is de communistische propaganda in hun land, die met zeer effectieve middelen kan werken, welke een voortdurende aansporing is om met inspanning van alle energie de problemen van de massa op te lossen en „satisfying life" te geven. Voelt men zich in Amerika bedreigd door b.v. potentieel communistisch worden van India, de regering zelf, die veel dichter bij dat gevaar leeft, voelt het ook veel intensiever. Het is dus de vraag in hoeverre de gevers van hulp doordrongen zullen zijn van de nood van de massa's, waardoor beslist wordt in welke richting men hulp zal bieden. En hulp voor niet rendabele objecten zal heel wat meer voeten in de aarde hebben, voor die tot stand komt, dan hulp voor economisch rendabele projecten.

Niet ten onrechte is erop gewezen, dat het Oosters-centrisch denken als voorwaarde voor hulpverlening niet alleen voor het Westen om militaire en economische redenen een tamelijk zware eis is, maar dat er ook heel andere practische bezwaren aan verbonden zijn. Wanneer men erkent, dat er een politiek moet worden gevoerd, welke als doel heeft de aarde bewoonbaar te maken voor de massa's, dan heeft men immers nog niet de weg gevonden tot het hart van de volksleiders. Zodra men zaken moet doen, ook al is het uitsluitend ten bate van de ene partij, ontmoet men de mens, die men niet verstaat, omdat hij leeft in een andere wereld, en handelt vanuit die andere wereld. Hij noemt zijn motieven niet, hij onderhandelt wel met volmacht, maar die volmacht blijkt van andere allure te zijn, dan die, waarmede men uit het Westen komt, hij zegt wel dat hij de zaak vertrouwt, maar de zijnen vertrouwen de

de zaak niet, en juist deze dingen, de concrete ontmoetingen, gesprekken, afspraken, samenwerking, veroorzaken in vele gevallen de grote handicap, welke het werk zo moeizaam en vaak vreugdeloos maakt.

De enige kans in deze schijnt dan uiteindelijk te zijn de dwangpositie waarin beide groepen zich bevinden, en de noodzaak om te handelen, waarbij men volop de gelegenheid zal hebben te ervaren, dat waar wij denken dat er nu gehandeld moet worden, het Oosters-centrische levensgevoel toch anders reageert! Wanneer wij ons daar al te zeer aan ergeren, dan mogen wij wel bedenken, dat het verleden ons een aantal lessen heeft geleerd, welke wij niet dan tot onze schade verwaarlozen kunnen. Onze eigen binnenlandse situatie kan dat verduidelijken. De hulp aan het Oosten is naar zijn wezen een instituut met een Janus-kop. Het tweeslachtige karakter moet er noodzakelijk zijn. Het moderne bedrijfsleven houdt er een dergelijke instelling op na. Het vertoont in de instelling van zorg voor het bedrijfspersoneel een menselijk gezicht. Men zorgt voor zijn personeel, door personeelsfunctionarissen, psychotest, sociale zorg voor arbeiders en gezinnen van arbeiders, opleiding van jonge krachten enz. Dit alles in steeds toenemende mate en met steeds meer kosten en energie. Er is echter een eis, en dat is het andere aangezicht: de resultaten ervan moeten worden uitgedrukt in de eindcijfers van de financiele balans. Het bedrijf beschut zich zelf tegen de wereldse wisselvalligheden. De mens wordt geanalyseerd en geplaatst op de meest geschikte plaats voor hem, waar hij het meeste presteert voor het bedrijf, en het bedrijf zal er dan ook het maximum uit halen. Het gevaar dat de menselijkheid verloren gaat, is, zij het op geheel nieuwe wijze, niet minder groot, dan het eens was toen arbeidsslavernij aan de orde van de dag was. Zoals sport en andere vormen van ontspanning een averechtse werking kunnen hebben, kan men ook het gehele sociale leven van de mens binden aan een bepaald bedrijf, door te trachten alle gebieden waar de mens zich in beweegt in zijn leven, van het bedrijf afhankelijk te maken, en al zijn behoeften te standariseren. Het tweeledig karakter van dit bedrijf echter voorkomt, dat men ín het bedrijf gaat protesteren tegen deze wijze van behandelen van de mens. Het Oosten voelt in Westers optreden een zeer geraffineerde trek, een toepassing van de meest moderne „humane" middelen, om het Oosten „effectief" te maken, waarbij uiteindelijk het lot van de mens niet belangrijker is, zelfs minder belangrijk, dan de economische doelstellingen.

Tot de goede relaties, welke het Westen onderhoudt met niet Westerse gebieden, behoren de relaties welke kerk en zending hebben met de kerken en zendingsvelden in Afrika en Azië. Ook hier is men in sommige gevallen komen te staan voor fiasco's, voor het verbreken van de betrekkingen, maar daarnaast zijn er ook zeer goede verhoudingen ontstaan in de laatste jaren, en heeft men veel gelegenheid gehad de kwestie van de hulpverlening op kleine schaal te bestuderen. Meer dan waar ook geeft het interkerkelijke contact gelegenheid om de menselijke reacties op het Westerse ondernemen waar te nemen. Men heeft er immers een nauw persoonlijk contact met mensen. Enkele punten uit de ervaring van het contact met Oosterse kerken kunnen in het verband van ons onderwerp gereleveerd worden.

De zelfstandigheid. Men heeft te maken met zelfstandige kerken, en de zelfstandigheid moet volledig in de practijk gehonoreerd worden. Het is een onmogelijke opdracht om onder de huidige omstandigheden paedagogisch werk te moeten verrichten aan een inheemse kerk. Alleen kinderen kunnen opgevoed worden, niet alleen in het Westen, maar ook ginds. Daarom moet men het niet wensen en niet proberen, omdat alle opvoeding gevoeld wordt als een aanslag op de vrijheid. Het is niet uitgesloten, dat de Westerse werker in de Oosterse kerk daardoor voor situaties kan komen te staan, die hij niet kan aanvaarden; het omgekeerde is ook voorgekomen. Een kerk, die hulp verleent aan een andere kerk kan echter niet geven zonder voorwaarden te stellen, die stellig op de een of andere wijze samenhangen met het feit, dat de jongere kerken wel eens onbezonnen zouden kunnen omspringen met de geboden hulp. De enige weg is hier, dat de hulp verlenende kerk uit zich zelf aanbiedt de nodige garanties te geven, dat er geen inbreuk wordt gemaakt op de geestelijke en materiele zelfstandigheid van de inheemse kerk, maar daarnaast ook in onderling overleg de belofte verkrijgt dat de aard van de geboden hulp niet door de toepassing ervan kan veranderen. Wil men dit in de practijk kunnen toepassen, dan is een eerste vereiste dat er een persoonlijke band is tussen leiders van de geholpen kerk en degene, die de hulp biedt. Waar de relatie met de Indonesische kerken steeds meer zo'n karakter krijgt kan men gemakkelijk inzien, dat het voor de kerken in Nederland van het grootste belang is, niet dat er veel mensen in Indonesia werken als zendingsarbeiders, maar wel, dat degenen, die er zijn, zeer nauw samenleven en werken met de Indonesische kerken. Zij kunnen dat alleen doen,

wanneer hun aanwezigheid niet gevoeld wordt als die van een controleur. En het gevoel, dat de zendeling een controleur is, verdwijnt alleen dan, wanneer na een soms langdurige geestelijke worsteling de verhoudingen opgeklaard zijn en er een ware christelijke gemeenschap tot stand is gekomen, waarin het mogelijk is om alle problemen van de samenwerking zonder voorbehoud aan de orde te stellen.

De hulpverlening. Het spreekt haast wel van zelf, dat de hulp, voor zo ver die nog gegeven wordt in de vorm van geld e.d. alleen bestemd is om de kerken en daarmede de christenen te dienen. Er zijn allerlei mogelijkheden van gaven en giften, waarmede men elkaar wel als mens meent te kunnen dienen, maar waarmede men elkaar toch niet werkelijk een dienst bewijst. Dit inzicht leidt tot gezamenlijk overleg over de aard van de hulpverlening. En een van de belangrijkste zaken, die hierbij naar voren is gekomen, sinds de Oosterse christenen in het overleg zijn betrokken is wel, dat er zeer aanzienlijke veranderingen zijn gekomen in de aard van de hulp, welke men geeft. Men erkent, dat aan het Oosters-centrisch denken een grote ruimte moet worden gegeven, en men doet dit niet slechts uit de overweging, dat de ander ook een stem in het kapittel moet hebben, maar op grond van het inzicht, dat de zelfstandigheid van de kerken dit vereist, en dat het Westerse inzicht in de situaties van het Oosten zeer beperkt is. Het doel blijft het steunen van de zelfstandige geestelijke groei van de inheemse kerken.

Menselijke verhouding. Hoezeer men ook streeft om te komen tot een zakelijke verhouding, en hoe nodig dit ook is, de menselijke verhouding is een onmisbare basis voor alle contact. Alleen op die wijze kan men een open oog hebben voor menselijke nood. Het werk van kerkopbouw omvat in het Oosten steeds meer alle gebieden van het leven. Men noemt dit de „rural upliftment'', „comprehensive approach'' e.d., omdat men inziet, dat een gemeenschap van christenen in een gezond maatschappelijk geheel moet leven om te kunnen blijven bestaan. Men nadert hier dicht het gebied, waarop in het groot de hulpprogramma's moeten worden toegepast. De belangstelling kan hier duidelijk gericht zijn op het materiële en geestelijke welzijn van de mensen.

Het gevaar van de hulpplannen is de verzakelijking, de onpersoonlijke behandeling en uitvoering, en de financieel-economische achtergrond, welke er bij betrokken wordt. Nu bestaat er in de kringen van Nederlandse wetenschappelijke werkers veel belangstelling voor deze plannen. Men hoopt voor intellectuelen werk-

gelegenheid te zullen vinden in internationaal verband bij het uitwerken van allerlei projecten. Het zou van groot belang kunnen zijn, dat diegenen, die in dit werk worden ingeschakeld, hun aandacht niet uitsluitend aan de technische kant gaven, maar bij de uitvoering in nauwe aanraking trachtten te komen met de bevolking waarvoor men werkt, en zich een inzicht trachtten te verwerven in de wijze, waarop de hulp wordt gebracht en de mate van nuttig effect voor de bevolking. Pas wanneer er allerlei gegevens op de duur verkregen zijn, kan men beoordelen, in hoeverre de maatregelen inderdaad zegenrijk zijn voor de bevolking. En juist daarom is het van zeer groot belang, dat er mensen medewerken, die dit doel zuiver in het oog blijven houden.

Voorts is het van belang, dat degenen, die in politieke aangelegenheden te maken krijgen met de practische houding van landen als India en Indonesia zich trachten in te denken, en daartoe de nodige zaakkennis opdoen, wat de aanleiding is voor de vermeende neutraliteit tegenover de controverse Amerika-Rusland, alsmede ook, wat deze landen bezielt, wanneer zij zich sceptisch betonen ten aanzien van Westerse hulp.

Wanneer wij enig inzicht hebben in de positie, waarin de christelijke kerken in bedoelde landen zich bevinden, dan zullen wij de bestaande wegen van contact met die kerken trachten te continueren, en er gebruik van maken. Wanneer men het grote huidige drama van China en de christelijke kerken in China zich goed voor ogen tracht te stellen, dan kan men niet anders dan een diep besef krijgen van verbondenheid met degenen, die in en buiten China de naam van Christus belijden. Met het oog op China stelt de huidige situatie ons voor de grote vraag, hoe christenen zich kunnen voorbereiden, om als christenen in een communistisch geregeerde Oosterse staat te leven.

En tenslotte een opmerking over een specifiek Nederlandse aangelegenheid: Nieuw Guinea. Gezien de gehele situatie in het Oosten is de huidige verhouding ongetwijfeld een die ons land weinig vreugde zal doen beleven. Ten eerste missen wij de nodige middelen om een voor de toestand adaequaat hulpprogram voor de Papua's op te stellen en uit te voeren. Daartoe zou zeer veel internationale hulp moeten worden ingeroepen. Het is ten enen male uitgesloten dat Nederland op eigen krachten ginds iets wezenlijks kan presteren, behalve misschien de orde bewaren. Ook in de plannen van de Missie, om samen met Australisch-Nieuw-Guinea een groot Rooms-Katholiek

gebied op te bouwen kunnen wij weinig vertrouwen hebben. Wanneer wij de pretentie hebben als christenen, dat het lot van de mens ons zeer aan het hart gaat, dan zullen wij, ook zonder iets definitiefs over de toekomstige status van het land te weten, ons niettemin niet mogen laten meeslepen in acties voor het behoud van het land, waarbij alle beschikbare financiën gebruikt worden voor de verdediging, en de Papua ten slotte onder ons bestuur even armzalig blijft als hij altijd is geweest. Willen wij de mens behouden, dan zullen wij eventueel het land moeten willen verliezen.

Aanbevolen lectuur: *Wetenschappelijke en technische hulp aan laagontwikkelde landen.* Verslag van het congres gehouden te 's-Gravenhage op 26 Mei 1950. Uitgegeven door het verbond van Wetenschappelijke Onderzoekers. Uitg. E. J. J. van der Linden, Leiden 1950.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

W. B. Kristensen, *Primitieve wijsheid,* diës-college 9 Februari 1952, Leidse Voordrachten 13, Universitaire Pers Leiden, Leiden 1952.

De titel van deze voordracht is enigszins misleidend, omdat in tegenstelling tot het gewone spraakgebruik dit referaat niet handelt over de wijsheid van de primitieve volken of natuurvolken (geen van beide benamingen is bijzonder gelukkig), maar over die van Egypte en Rome. Maar afgezien hiervan en met voorbijgaan van de wel zeer sceptische boutade over ons onbegrip van de primitieven (het woord nu in de gangbare betekenis gebruikt) is deze voordracht van de kwaliteit, die we geleerd hebben met de naam van deze geleerde te associëren. Aan enkele voorbeelden demonstreert hij, hoe de oude volken een andere levensopvatting en zo ook een andere wijsheid bezaten dan wij, maar dat het daarom evengoed wijsheid is. Ik kan deze voordracht niet beter prijzen dan door te zeggen, dat hier niet alleen door een geleerde van formaat òver wijsheid wordt gesproken, maar dat hier een wijs man aan het woord is. Th. P. van Baaren

H. van Praag, *De boodschap van Israël,* uitg. Het Wereldvenster, Amsterdam.

Dit boek verdient meer aandacht dan een kleine recensie eraan geven kan. Er is veel stof in verwerkt uit bijna alle gebieden van de cultuur en van de geschiedenis, zonder dat dit overladen aandoet, behalve in het hoofdstuk „Feiten en Gegevens". In het IIIe hoofdstuk vinden wij het hele O.T. en de geschiedenis van Israël in vogelvlucht. Daaraan vóóraf gaat, wat o.i. zou moeten vòlgen: de actuele betekenis van Israël in de europese beschaving en in de moderne maatschappij. Het boek is geschreven in een rustige toon, zonder zware accenten, vaak verrassend door de kracht van samenvatting. Het wil ook een bijdrage zijn voor het gesprek van Israël en de kerk, of liever van Israël en de gojim. Want de kerk wordt hier op de meest laconieke wijze genegeerd. Ten opzichte van Jozua van Nazareth valt menig waarderend woord, als een antwoord gezocht wordt op de vraag „op welke *cultuur*uiting is Jezus het antwoord?" (p. 168) (waarbij n.b. geponeerd wordt: „het lijkt ons aan geen twijfel onderhevig, dat het Evangelie vele elementen aan het Boeddhisme ontleend heeft"!) De kerk evenwel, zij het dan slechts als cultuurmacht, speelt nagenoeg geen rol. Wat er in Europa lééft, komt uit Athene en uit Israël. Vrijwel alle leidinggevende geesten van de moderne civilisatie zijn joods. De *geestdrift,* die achter het boek de beslissende stuwkracht blijkt, is de verheerlijking van het joodse ras. Nu, wij zullen de laatsten zijn, om de gesmaden en miskenden het recht te ontzeggen tot de poging,

de smaad in roem te doen verkeren. Zelf hebben wij ook wel eens met vreugde lijstjes samengesteld – en vèr voor de nazi-tijd – met doorluchtige namen van zonen Israëls. Maar, dat de „*boodschap* van Israël" tenslotte zou inhouden een verwijzing naar het feit van Israëls bestaan, joods pionierschap, joodse geest enz., wil ons onaannemelijk voorkomen.

Het hele boek zou, ook al zouden alle gegevens kloppen, ons droefgeestig moeten stemmen, omdat het slechts kan bevestigen de valse verbondsleer waarin het jodendom onlosmakelijk schijnt verwikkeld. Dat wij in margine vele vraagtekens moesten stellen, heeft niets te beduiden tegenover deze ontstellende ervaring: „God" is hier tenslotte tòch de exponent van het eeuwige volk. De historische betekenis van Israël ligt vooral in zijn *emanciperende kracht;* zo komen Mozes en Philo, Marx en Freud, Columbus(!) en Einstein op één lijn te staan tegenover de gebondenheden, de complexen van alle andere volken. Zeker, er wordt wel eens aangeduid dat Marx niet zonder Hegel, Bergson niet zonder Kant te denken is; maar zin krijgt alle denken der heidenen toch eerst, vaart en toepassing en bevrijdende werking door de joden. „Abraham is de *tegenspreker* maar ook de *zegenaar* der volkeren" (p. 149). Niet Abraham, maar de Here God! – in deze kinderlijke tegenwerping is de kerk juist trouw aan de boodschap van Israël. „Het is de bijzondere betekenis van het Jodendom dat het de Griekse cultuur en de Romeinse Staat *veroordeelt* en *behoudt*" (p. 165) – welk een titanische godsmacht!

Elders hopen wij op dit boek dieper in te gaan. Hier moeten wij volstaan met een enkele aanduiding. Intussen is de vrees niet ongegrond, dat het boek, valt het in handen van hen, die niet (met Paulus) willen weten van „de beminden om der vaderen wil" een averechtse uitwerking zal hebben. Zoals Chamberlain in zijn „Grundlagen des XIX-Jahrhunderts" alle waarden tot arische stempelde en een groepering van feiten en gegevens wist te hanteren, die een diepe achterdocht wekte, zo heeft de auteur het joodse bloed tot het hoogste goed verheven. En achteraf schijnt hij *de achterdocht der antisemieten* te steunen; zat niet óveral de joodse geest? was ze niet algemeen-tegenwoordig? beheerste ze niet ten verderve onze ganse cultuur? H. van Praag is geïnteresseerd in onthullingen, b.v. dat Graaf Zeppelin van de Erven Marcus het patent kocht van het luchtschip; dat Columbus zèker een Jood is geweest en door joods kapitaal gesteund werd. „De uitvinding van de grammofoon wordt gewoonlijk toegeschreven aan Edison, maar het staat vast, dat Emile Berliner, zijn naaste medewerker, hier ook in belangrijke mate heeft bijgedragen. Vermoedelijk is hij de uitvinder van de *grammofoonplaat*" (p. 84). De belangrijke gedachten, die ons telkens boeien, kunnen ons deze tendenz niet doen vergeten, omdat zij verband houdt met een zelfwaardering van Israël, die de eeuwen dóór de afweer is geweest tegen het bewustzijn (of de suggestie) door God verworpen, verlaten of misdeeld te zijn. Vlak of diepzinnig, in Witz of humorloosheid is deze houding een voortdurende betuiging van de joodse afkeer jegens de souvereiniteit en de vrijmacht Gods. Het is alles „joods" wat wij hebben aan heil, en aan gerechtigheid, aan verstand en aan welvaart. Daar kan men om lachen! maar wie Israël liefheeft, zal werkelijk het huilen nader staan dan het

lachen. „De sporen van Israël zijn legio. U vindt ze in de 10 % van de Gruyter (de heffing der tienden) en de voetbalmatch op Zondag (het wekelijks staken van de arbeid). U wast uw handen voor de maaltijd op hygiënische gronden, die historisch samenhangen met de mozaïsche geboden, met zeep, die in 1371 voor het eerst ruim geproduceerd werd door de Jood Lucas Davin. U snuit uw neus in een zakdoek van Joodse herkomst en neemt wekelijks een bad op advies van Maimonides, u noemt uw zoon Jan en uw dochter Marietje naar het model van oude hebreeuwse namen, u geniet van suiker, koffie, thee, tabak, omdat Radanietische joden ze eeuwen her hebben ingevoerd. U luistert naar de radio doordat Hertz de electromagnetische slinger uitvond. U gaat kijken naar een kleurenfilm, waarvan Lippman het beginsel ontdekte, geïmporteerd uit Amerika, dat door de Jood Columbus ontdekt werd. U rijdt in de auto, die door Marcus werd uitgevonden of vliegt door de vinding van Lilienthal in een week om de wereld" (p. 15 v.). Natuurlijk beijvert de schrijver zich aan te tonen, dat dit alles samenhangt met de joodse levenshouding, met het streven, de aarde bewoonbaar te maken, met de inspiratie-tot-emancipatie, maar wat hij ook aanvoert en hoeveel „hoger" dit sta in de hierarchische orde der waarden, en wat wij ook leergierig aanvaarden mogen, de tendenz blijft dezelfde, nl. de boodschap van Israël is niet een dienst waarbij Israël van zichzèlf *afwijst*, maar integendeel: Israël zèlf *is* de boodschap! Dit gaat zóver, dat het gelóóf van Israël (wat trouwens óók niet de boodschap zèlf zou kunnen zijn) niet zo beslissend is als het bloed van Israël. Vandaar dat atheïsten en ook christenen medespreken, voor zover ze van joodsen bloede zijn. Vandaar dat Marx en Freud en Einstein evenzeer dragers zijn van deze boodschap (beter: gestàlten, incarnaties van deze boodschap) als Mozes en Jesaja, Paulus en Spinoza. Eén van de belangwekkendste passages handelt over de structuur van het joodse denken (het Ene manifesteert zich als: alles op één na; de categorie der universaliteit wordt èrgens doorbroken, één verschijnsel wordt apart gesteld om de maat te vinden en te bepalen – en dit gaat tot in de moderne wiskunde dóór) – maar ook daar, juist daar vindt men de omkering van de bijbelse orde: „de religie van Israël, zowel in geloof als in liturgie, is het antwoord *op Gods vertrouwen in de mens*" (p. 67). Dit alles neemt niet weg, dat het boek onder de titel: „de boodschap van Israël", een vracht belangrijke gegevens bevat over het jodendom, zijn houding en zijn prestaties, zijn verwachting en zijn dromen, zijn ethos en zijn talent.

K. H. Miskotte

NIEUWE TESTAMENT

Kaj Munk, *Bericht van Lucas; over Jezus en zijn gemeente*. Nederl. vertaling van Joh. Winkler; Daamen's Uitgeversmaatsch. 's-Gravenhage, 1952; 162 pag.; geb. f 8,90. Met voorwoord van de vertaler.

In de bezettingsjaren namen zeven deense schrijvers van naam op zich het N. Testament te vertalen en weer te geven in de taal van hun eigen tijd. De bekende schrijver-predikant Kaj Munk maakte deel uit van

dit gezelschap en nam de bewerking op zich van het Evangelie van Lucas en het boek der Handelingen. Munk geeft een parafrase van de bijbelse geschiedenis, maar blijft tegelijk dicht bij de text. Door een bepaalde uitdrukking of door een aardige zinswending weet hij soms een verrassend licht te werpen op een bijbelgedeelte. Munk vertelt graag, maar hij houdt zich zelf goed in de teugels en weidt niet in den brede uit. Het bezwaar is dat dit boek een vertaling van een parafrase is, die voor een groot deel ook weer vertaling is. Men vraagt zich soms af of een kernachtige uitdrukking, een dichterlijke wending van K. Munk of van Winkler afkomstig is. Hier en daar kan men vraagtekens zetten: zo b.v. bij de weergave van de geschiedenis van Martha en Maria, en van het Onze Vader (pag. 37). Het boek is voorzien van goede illustraties van Ejnar Utzon-Frank en van Stefan V. Pedersen. Het laat zich uitstekend gebruiken om voor te lezen aan oudere kinderen. Maar ook aan volwassenen kan het zijn nut bewijzen.

CH. DE BEUS

L. HOYACK, *En het Woord is scheep gegaan*, N. Kluwer, Deventer, 1951, 182 blz.

De ondertitel van dit boek luidt: beschouwingen over leer en leven van Paulus. Het zijn beschouwingen, gebaseerd op het Soefisme (blz. 136). Inayat Khan wordt herhaaldelijk met instemming aangehaald (blz. 34, 82, 113). De schrijver gaat met zijn Soefistische opvattingen zo breeduit voor de apostel van Jezus Christus staan, dat het uitzicht op wat deze werkelijk beleden en geleerd heeft en geweest is hier vrijwel geheel belemmerd wordt. Daardoor wordt het boek wetenschappelijk waardeloos, ook al blijkt de schrijver hier en daar op zijn wijze van bepaalde problemen toch wel studie gemaakt te hebben.

J. N. SEVENSTER

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Gregorii Nysseni Opera, volumen VIII, pars 1 *Opera ascetica*, ediderunt W. Jaeger, J. P. Cavarnos, V. Woods Callahan, Leiden, E. J. Brill 1952, VII = 416 pp.

De verschijning van dit deel der grote, door Werner Jaeger opgezette, uitgave van Gregorius van Nyssa is een verrassing in allerlei opzicht.

In het algemeen bevindt de tekst van de Griekse kerkvaders van de vierde en vijfde eeuw zich in een desolate toestand. Bij Gregorius Nyss. is dit zeker het geval, waar zelfs van zijn werken geen uitgave der Maurini bestaat. Afgezien van enkele tractaten, die behoorlijk bewerkt zijn, zoals de „Oratio Catechetica" door Srawley, bestaat er geen editie, die aan moderne eisen voldoet. Daarom was het zo verheugend, dat ongeveer veertig jaar geleden op instigatie van von Wilamowitz dit noodzakelijke werk aangevat werd. Als eerste vruchten daarvan verschenen tussen 1920 en 1925 de „Contra Eunomium" en „Epistulae" in voortreffelijke edities resp. van Werner Jaeger en G. Pasquali. Daarna hoorde men er niets meer van. Deze uitgave scheen het lot van vorige pogingen te delen: na een veelbelovend begin ontstond een „Unvollendete"! Intussen ging

Jaeger naar Harvard en wijdde zich aan de klassieken (men denke aan zijn meesterlijk werk „Paideia"). En nu opeens en onverwachts verschijnt daar een nieuw deel, dat weer hoop geeft op voltooiing!

Een verrassing vormt ook de fraaie vorm, waarin de firma Brill dit nieuwe deel geboden heeft. De tweede aanloop van de uitgave wordt ook in dit opzicht veelbelovend geïnaugureerd en gelukkig – dit moet me van het hart – is de prijs van f 30,— voor een werk van deze kwaliteit niet buitensporig.

De grootste verrassing biedt echter de inhoud. Het moet voor Jaeger een vreugde geweest zijn dit deel te kunnen laten aanvangen met een tractaat „De Instituto Christiano", dat tot heden toe slechts in een tamelijk ongelukkig excerpt bekend was. Hier is voor het eerst de tekst in zijn volle omvang geboden. Het is een bijzonder karakteristiek stuk, kenmerkend voor het geestelijk levensideaal van Gregorius, richtinggevend voor tijdgenoot en nageslacht, zoals uit het gebruik van dit stuk door Macarius in de volgende eeuw blijkt. Van grote betekenis voor Gregorius' plaats moet genoemd worden, dat hier eerst duidelijk blijkt, dat hij een grote rol op het Concilie van Constantinopel 381 gespeeld heeft (p. 42). Interessant voor de verhouding van ziel en lichaam is de passage op blz. 54–55. Ook de andere hier in voortreffelijke recensie geboden teksten, zoals de „Vita Macrinae", welke wel bekend waren, zijn bijzonder belangwekkend om persoon, omgeving en geestelijk klimaat van de schrijver te leren kennen. Men zou graag ruimte nemen om bijv. het gebed, dat Macrina op haar sterfbed sprak, hier af te drukken. Daar leert men het antieke Christendom kennen! Hier heerst nog een andere toon dan in de ascetische verhandelingen in het algemeen. De verleiding is groot om naar aanleiding van deze uitgave te gaan schrijven over deze „opera ascetica" als spiegel van een van de aspecten van het Christendom in de vierde eeuw. Ik wil dit hier niet doen, maar deze recensie moge wel een hartelijke opwekking zijn om deze teksten eens ter hand te nemen en te bestuderen „in de lijst van hun tijd". Want Gregorius van Nyssa en zijn Oosterse tijdgenoten, die voor de ontwikkeling van het Christendom zó fundamenteel belangrijk zijn geweest, zijn niet alleen tekstcritisch, maar ook in andere opzichten verwaarloosd.

Deze uitgave is niet van commentaar op de inhoud voorzien; wel zijn de bijbelteksten aan de voet der bladzijden genoteerd, al hadden deze verwijzingen soms wel wat uitvoeriger kunnen zijn bijv. blz. 65, 1. 14: cf. Mt. 5 : 6; p. 71, 1. 18–19: cf. Rom. 13 : 10; p. 86, 1. 24 cf. Joh. 12 : 3 (?). Op sommige plaatsen ziet men ook hoe (door citaat uit het geheugen?) de Bijbeltekst iets gewijzigd wordt (p. 63, 1. 8; p. 86, 1. 21); het zou goed geweest zijn om dit even aan te geven. Moet op p. 74, 1. 4 i.p.v. ἄνα δόντες dat volgens het apparaat „vix sanum" is gelezen worden ἄνω σχόντες een herinnering aan de liturgie? Deze enkele opmerkingen, aan het belangrijkste eerste tractaat ontleend, mogen iets van mijn belangstelling voor deze nieuwe tekstvorm doen blijken.

Moge het Jaeger en zijn medewerkers gegeven zijn om met kracht deze uitgave voort te zetten; moge dit werk bijdragen tot een intensiever bestudering van de theologie van de vierde eeuw! W. C. van Unnik

Sacris Erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschap, IV, 1952. Uitgave van de Sint Pietersabdij, Steenbrugge. Brugge, Beyaert; 's-Gravenhage, Nijhoff, 1952. 400 blz.

Het vierde deel van dit nieuwe en grote Jaarboek is vooral gewijd aan liturgie-historische vragen, hoewel ook artikelen over andere onderwerpen, zoals dat van Altaner: Augustins Methode der Quellenbenützung, sein Studium der Väterliteratur (blz. 2–17 en dat van Baxter, On St Augustine's Psalmus contra partem Donati (18–26) niet ontbreken. Er blijkt uit de meeste artikelen wel, welk een grote plaats deze stof in de kerkelijke wetenschap is gaan innemen. Vooral het artikel van onze landgenoot, P. Schmidt S.J., hoogleraar aan de Univ. Gregoriana te Rome, over de varianten in overigens gelijkluidende formules der Sacramentaria Leonianum, Gelasianum en Gregorianum (103–173) toont duidelijk aan, welke belangrijke vruchten een gezette studie op dit gebied kan voortbrengen. Wij citeren van dit in het Latijn gestelde artikel de hoofdconclusie: Vóór Gregorius de Grote bestonden er te Rome nog geen echte sacramentaria. Men gebruikte vele misboeken, die onder Gregorius eindelijk eens tot één verenigd werden. De boeken zijn vermeerderd in aantal vooral in de zesde eeuw en de formules en formulieren er uit zijn in alle richtingen verbreid. Op deze manier zijn vóór het einde van het pontificaat van Vigilius (537–555) de Romeinse ook buiten de stad gekomen en heeft een onbekende de collectie samengesteld, die wij het Leonianum noemen. Na Vigilius maar vóór Gregorius, toen de ontwikkeling dezer boeken opnieuw voortgegaan was, bestond in Gallië een andere collectie, die later het aanzijn aan het Sacr. Gelasianum heeft gegeven; mogelijk is, dat het Gelasianum samengesteld is nà het Gregorianum, hoewel de stof ervan, die Romeins is, ouder dan de tijd van Gregorius (590–604) schijnt. Eindelijk is in het einde van de zesde of het begin van de zevende eeuw te Rome, uit de bedoelde boeken, het Gregorianum ontstaan, dat naar zijn structuur echt Romeins genoemd mag worden. Tot deze conclusie, die eenvoudig lijkt, maar nog veel verder uitgebreid wordt, kwam P. Schmidt door uiterst nauwkeurig critisch, tekstvergelijkend onderzoek. Van de laatste artikelen signaleren wij nog dat van Dom Eligius Dekkers, de hoofdredacteur, die de onlangs op Keppel gevonden Tertullianus-fragmenten, die dr Lieftinck in Vigiliae Christianae behandeld heeft, nog nader thuisbrengt (Keulen) en een uitermate treffende critiek van dr A. L. E. Verheyden op het boek van E. Valvekens over De Inquisitie in de Nederlanden der zestiende eeuw.

J. N. Bakhuizen van den Brink

Karl Ecke, *Kaspar Schwenckfeld*, Bertelsmann, Gütersloh 1952, f 8,80.

In 1911 schreef Ecke een boek over Schwenckfeld, dat thans in verkorte vorm opnieuw is uitgegeven. De schrijver betoogt hierin, dat Schwenckfeld, sedert Luther hem veroordeelde en van spiritualisme en wederdoperij verdacht, volkomen ten onrechte opzij is geschoven en als ketter te boek staat. Hij is het in tal van opzichten met Luther eens. Met

hem leerde hij het gezag van de Bijbel, veroordeelde hij Münzer, Karlstadt en Franck, was hij afkerig van mystieke speculatie, leerde hij de verzoening door het werk van Christus. Maar hij had tegelijk grote bezwaren tegen de wijze waarop de Hervormer predikte, en was onder de indruk van de bedenkelijke gevolgen, die de Reformatorische verkondiging in de practijk van het kerkelijke leven had.

Wat Luther na zware strijd had leren verstaan, werd door de grote massa eenvoudig als resultaat overgenomen. Predikte Luther dat de mens alleen door het geloof gerechtvaardigd moet worden, dat er van een vrije wil geen sprake kan zijn, dat wij de wet toch niet kunnen vervullen en onze goede werken niets te betekenen hebben, dan had deze prediking bij talloos velen alleen tot gevolg, dat er van een nieuw, door de Geest geleid leven niets te bespeuren viel. De genade, die Luther bedoelde, werd goedkope genade. Met de enge poort had men niets meer te maken.

De leer dat de kerk daar te vinden is, waar het Woord juist verkondigd en de sacramenten op de juiste wijze bediend werden, is volgens Schwenckfeld onvoldoende. Als men de apostel Paulus leest, ziet men dat hier alles staat in het teken van de Heilige Geest. Het gaat er om dit pneumatische christendom weer terug te krijgen. De herdoop is even fout als de kinderdoop. Men moet door de Geest gedoopt worden en zelf van het heil in Christus weten. Naar de mening van Schwenckfeld zit de kerk van Luther, die nota bene op de overheid steunt, vol met mensen die uitwendig geloven en van de liefde geen begrip hebben. Komt er in het kerkelijke leven iets van het pneumatische leven naar voren, dan staan de theologen in meerderheid dadelijk klaar met hun oordeel. Bij de vorming der predikanten wordt volgens hem niet gelet op de wijding door Gods Geest, maar op kennis van de theologie en de zuivere leer. Bij zulk een instelling kan er van het pneumatisch bewogen oud-christelijke gemeente-leven niets terecht komen.

Dit alles wordt door Ecke in zijn belangwekkende boek uitvoerig en aan de hand van de bronnen getekend. De vragen, die Schwenckfeld aan de orde stelde, behoren niet tot het verleden. In ieder geval krijgt men de indruk dat Luther deze man al te snel en te hard heeft veroordeeld en dat Schwenckfeld in zijn dagen op zeer onchristelijke wijze is behandeld.

VAN RHIJN

AXEL GYLLENKROK, *Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers*, Harrassowitz, Wiesbaden 1952, 148 S.

De vraag hoe Luther in zijn jongere jaren over rechtvaardiging en heiliging dacht, wil maar niet tot rust komen. Dit is volkomen begrijpelijk, want de situatie is in het geheel niet zo eenvoudig als het dikwijls wordt voorgesteld.

Gyllenkrok bespreekt in deze gedegen studie eerst de veronderstellingen van Luthers rechtvaardigingsleer, met name zijn strijd over de „contritio" en over de „justitia Dei" in Rom. 1 : 17. Hij meent dat Luther vooral langs hermeneutische weg tot zijn ontdekking gekomen is (vgl.

Ebeling). Bij het vraagstuk of de „humilitas" op de genade voorbereidt, wordt eerst over de rechtvaardigen en de onrechtvaardigen, en vervolgens over wet en evangelie gehandeld. Het derde hoofdstuk richt onze aandacht op de plaats der ervaring in de leer der rechtvaardiging. De schrijver komt hierbij tegenover Loofs tot de conclusie dat de leer van de „justificatio Dei passiva" als formulering voor de leer der rechtvaardiging buiten de commentaar op Romeinen geen grote rol heeft gespeeld. Ten slotte volgt dan een beschouwing over rechtvaardiging en heiliging. Zoals bekend is staan K. Holl en R. Seeberg hier tegenover R. Hermann. Gyllenkrok kiest voor Holl en Seeberg. Het gaat niet aan het Augustinianisme van Luther in zijn vroege jaren te ontkennen. Er is een effectieve rechtvaardiging.

De schrijver van deze studie is thuis in de bronnen en in de literatuur. Wie in de eerste ontwikkeling van Luther belang stelt, kan deze studie niet ongelezen laten. Het is te betreuren dat het boek niet wat prettiger geschreven is. Wij worden voortdurend met allerlei meningen en controversen geconfronteerd, zodat men moeite heeft het verband vast te houden. Maar het is een knap boek. v. R.

EMANUEL HIRSCH, *Geschichte der neuern Evangelischen Theologie,* Lieferung 17 en 18, C. Bertelsmann, Gütersloh 1952.

Het vierde deel van het grote werk van Hirsch begint met een bespreking van de neologen in Duitsland (1740–1786). In de eerste plaats komt Ernesti ter sprake, die ook in ons land invloed heeft uitgeoefend. Belangrijk is zijn leer der exegese. Het nieuwe komt vooral in zijn leer over het drievoudig ambt te voorschijn. Met veel sympathie schrijft Hirsch over Spalding. Bij hem komen de natuurlijke en de christelijke religie ten slotte op hetzelfde neer. Op allerlei punten wijkt hij af van de orthodoxie. Hier wordt het Nieuw-Protestantisme voorbereid. In de leer der genade is hij semi-Pelagiaan. Spalding breekt met de leer der erfzonde bij Augustinus. Michaelis stelde in verband met de Bijbel de leer van het „testimonium Spiritus sancti" ter zijde. Het gaat allereerst om de vraag of de geschriften van het Nieuwe Testament van de apostelen afkomstig zijn. Michaelis past zich bij de orthodoxie aan, maar de rede speelt een grote rol (de leer der erfzonde). Töllner komt tot de conclusie dat het geloof in een bijzondere openbaring en het geloof in de inspiratie van elkaar moeten worden gescheiden. De leer der Triniteit is niet belangrijk, wel de echte mensheid van Jezus. Voor de oude satisfactie-leer is er geen plaats. Evenmin voor de leer der zonde bij Augustinus.

De grote leider der neologie in Duitsland is Semler. Met hem komt het van het oud-Protestantisme tot het nieuw-Protestantisme. Hirsch tekent uitvoerig wat er aan Semlers onderscheiding tussen religie en theologie, Bijbel en Woord van God, vastzit. In de kern richt hij zich op het zedelijk-religieuse. Veel deed hij voor het Bijbelonderzoek (de kanon). In het Nieuwe Testament gaat het om de kern van de leer van Jezus en Paulus. Men moet daarbij tussen de eigenlijke inhoud en de Joodse inkleding onderscheiden (Messias, Rijk van God, demonen, engelen). Bij de geschiedenis

van de theologie moet men zijn aandacht niet allereerst op het uitwendig-historische maar op de zedelijke, inwendige, waarlijk christelijke religie richten. Aan de hand van de strijd Augustinus–Pelagius laat Hirsch zien, hoe Semler hier tot een eigen oordeel komt. Dogmatisch leerde hij het recht van de individuele overtuiging. In de practijk moest men zich op het zedelijk-religieuze richten. Het christendom is onuitputtelijk en kan steeds volmaakter worden. In grote lijnen heeft Semler Schleiermacher de weg gewezen.

Over de neologie brak er op allerlei punten strijd uit. Hirsch behandelt o.a. de twisten over het Avondmaal, de duivel, Triniteit en christologie, de Dogmatiek van Teller, de belijdenis, over Spalding, de verzoening e.a. Bij dit alles oefenden mannen als Nicolaï, Mendelssohn, Basedow, en ook Wieland, invloed.

Met bijzondere waardering schrijft Hirsch over Lessing, met wie een keerpunt is aangebroken. Het eigenaardig verborgene in zijn denken wordt geschetst. Hij is zich bewust boven de christelijke religie te zijn uitgegroeid, maar hij is idealist en geen scepticus als Voltaire. Lessing predikt het ideaal der humaniteit, van het mens zijn, en van de menselijkheid. Het eeuwige leven is een eeuwig volmaakt worden. Wij mogen in de voorzienigheid van God geloven. Doel van de geschiedenis der mensheid is een redelijke religie los van het positieve christendom. Bij de opvoeding van het mensdom wordt een goddelijk plan uitgewerkt. De vulgaire neologie moet niet minder worden bestreden dan de orthodoxie.

Van grote betekenis werd de strijd over Reimarus. De ,,Fragmenten" maakten allerlei vragen acuut. In de strijd over Reimarus keerde Lessing zich vooral tegen de oude leer betreffende de Bijbel. Zijn uitspraak over de toevallige historische waarheden en de noodzakelijke rede-waarheden heeft een nieuw gezichtsveld geopend. Belangrijk was ook Lessings onderzoek naar de Evangeliën en zijn hypothese inzake een ,,oer-evangelie".

v. R.

THEODOR SCHLATTER, *Adolf Schlatter, Rückblick auf seine Lebensarbeit.* Bertelsmann, Gütersloh 1952, 263 S., 9,60 M.

Met grote vreugde heb ik deze levensherinneringen van Schlatter gelezen. Schlatter werd te St. Gallen geboren. Hij studeerde te Basel, o.a. ook bij Burckhardt en Nietzsche. Te Tübingen werd hij geboeid door Beck, ook door Weizsäcker. Gedurende enige jaren was hij predikant te Zürich en in een dorp aan de Bodensee. Dank zij het initiatief van Oettli werd hij professor te Bern. Hier begon hij zijn studiën over het Jodendom en verschenen de eerste delen van zijn prachtige ,,Erläuterungen zum Neuen Testament". Het was Cremer, die hem naar Greifswald bracht. Vanuit Greifswald maakte hij een reis naar Palestina. In deze tijd ontstonden ook de ,,Beiträge zur Förderung christlicher Theologie." Na de strijd over het Apostolicum werd Schlatter professor te Berlijn, en vervolgens te Tübingen. Te Tübingen verschenen zijn boeken over Dogmatiek en Ethiek. Gedurende de oorlog van 1914, waaraan Duitsland naar de mening van Schlatter geen schuld had, verloor hij een zijner

zonen. Na zijn aftreden in 1922 heeft hij nog vijftien jaren aan zijn grote commentaren gewerkt. In 1938 is hij gestorven.

Schlatters boek staat vol belangwekkende bijzonderheden. Ik denk aan zijn oordeel over Overbeck (49 f.), Nippold (84 ff.), B. Weisz (115 ff., 165 f.), zijn voortdurende strijd tegen de Griekse geest in de theologie (91, 201), het ontstaan en de groei van zijn rijke boek over het geloof in het Nieuwe Testament (99 ff.), de minachting die hem van de zijde der liberale theologen ten deel viel en de grootheid van Harnack (118, 152 ff., 166, 189), de diepe indruk die Bodelschwingh (175 ff.) en Stöcker (187) op hem maakten.

Niet alleen vak-theologen maar ook degenen die midden in de practijk staan, kunnen buitengewoon veel van Schlatter leren. Hij geeft een blik op de Bijbel als men elders niet licht zal vinden. Het diepste en meest eerbiedige boek dat ik over Christus heb gelezen, is zijn „Die Geschichte des Christus", Stuttgart 1921. Maar ook zijn andere boeken zijn vol van opmerkingen, die men niet licht meer zal vergeten. v. R.

S. P. Engelbrecht, *Die kaapse predikante van die sewentiende en agtiende eeu.* Kaapstad en Pretoria, 1952.

Voor 1804 was daar aan die Kaap geen selfstandig georganiseerde kerk nie en die kerksake was voor hierdie tijd aldaar behartig deur die klassis Amsterdam van die toentertydse Nederlandse Hervormde kerk en vandaar dat hierdie werk deur die skrywer aan hierdie klassis opgedra is. Die vyf-en-veertig biografieë wat hierdie boekie bied, betref vir die grootste gedeelte Nederlandse predikante wat deur hierdie klassis na die Kaap gestuur is. Die aantal gebore Suid-Afrikaners is gering (o.a. Petrus van der Spuy, bls. 64; Christiaan Fleck, bls. 82; Petrus Johannes van der Spuy, bls. 87 en M. C. Vos, bls. 92), dog ook hulle het in Nederland studeer en is deur die betrokke klassis georden. Omdat dit hier dus 'n aantal Nederlandse predikante en hulle lotgevalle in die stamverwante Suid-Afrika betref, is hierdie werk stellig by Nederlandse lesers aan te beveel. Die biografieë is in chronologiese volgorde gestel sodat die leser ook 'n insig kry in die sewentiende en agtiende eeuse kaapse kerkgeskiedenis. Die boek is geskryf in 'n vlot styl en die vertelwyse is onderhoudend. Die geraadpleegde bronne word na elke biografie apart vermeld en die baie nederlandse gegewens wat hier verwerk is kenmerk die ywerige ondersoeker. Gewis het die skrywer met hierdie werk een van die belangrike publikasies van die jaar van die Van Riebeeck-feeste gebied.

J. Stoop

Carola Barth, *Toyohiko Kagawa,* Christen en Hervormer, G. J. A. Ruijs Uitg. Mij N.V., Amsterdam.

De laatste jaren vóór de oorlog was er in ons land grote belangstelling voor Kagawa, de man die in Japan grote bewegingen in het leven heeft geroepen en de aandacht van honderdduizenden op Christus heeft gevestigd. Na de oorlog rees telkens de vraag: wat is er van hem geworden

en wat heeft hij tijdens de oorlog gedaan? Het boek van Carola Barth geeft hierop een antwoord, en een duidelijk antwoord.

Kagawa is een Christen. Hij was dit in zijn jeugd en hij is het nog. En hij past zijn Christendom toe in de concrete situatie, waarin hij geplaatst is.

Voor ons, die deze situatie niet kennen of ze althans niet begrijpen, is het wel eens moeilijk de gedachten van Kagawa te volgen en zijn houding te verstaan. Sommigen hebben, zoals Ds Buskes in de Inleiding opmerkt, Kagawa wel eens als een propagandist van een sociaal Christendom beschouwd, die het volle Evangelie niet laat doorklinken. Maar wie zo redeneert, meet Kagawa aan onze maatstaven en doet hem onrecht.

Wij moeten Kagawa in zijn eerste jaren zien tegen de achtergrond van de sociale ontworteling in èen te snel geïndustrialiseerd land. In de jaren vóór 1940 moeten wij hem zien tegen de achtergrond van de opkomende totale staat, die zijn keizer als een god vereert. En thans moeten wij hem zien tegen de achtergrond van een door de oorlog ontredderd en zwaar geteisterd land, dat maar één verlangen heeft: vrede.

Wij weten nu, dat Kagawa tijdens de oorlogsjaren zich krachtig tegen de oorlog en de oorlogsgruwelen heeft verzet en dat hij steeds aan zijn volk de norm van Christus heeft voorgehouden. En wij weten ook, dat hij thans ondanks zijn bijna 64 jaren en zijn zwakke gezondheid slechts werkt voor één ideaal: vernieuwing van zijn volk door de geest van Christus.

„Houdt gij Bijbeluren in het Congres?" vroeg hij bij zijn laatste bezoek aan de Verenigde Staten. „Wij houden ze in ons parlement." Zie, dat is Kagawa, zoals Carola Barth hem ons doet zien.

H. G. van Beusekom

ETHIEK

L. J. van Holk, *Moreel Beraad.* Een bundel zedekundige opstellen. Firma W. Gaade, Delft, 1952. 121 blz., geb. f 3,50.

De opzet van dit boekje is een vondst, die de colleges in de ethiek stellig boeiend heeft gemaakt, de studenten heeft geactiveerd, tot meedenken en keuze heeft gedwongen. Van Holk heeft zich tot predikanten, artsen, advocaten en zakenlieden gewend met het verzoek enige gevallen uit hun levens- of ambtspraktijk te willen doen toekomen, opdatzij een uitgangspunt voor zedekundige discussies konden leveren. Telkens moesten dan twee studenten over zo'n geval een kort opstel maken en voorlezen; daarna hield v. Holk een rondvraag op college om ten slotte zijn opinie te geven en een onderzoek naar de in het geval zich openbarende beginselen in te stellen.

De schrijver heeft zoveel antwoorden ontvangen op zijn vraag, zegt hij, dat hij voor ettelijke jaren stof heeft. Een voortzetting over vele jaren van deze college-opzet zou ik hem stellig ontraden, hoe vruchtbaar en tot nadenken uitlokkend een dergelijke behandeling van tijd tot tijd ook kan zijn.

Zoals het de studenten geprikkeld zal hebben tot een zich rekenschap

geven over vele vragen, zo prikkelt het de lezer ook telkens tot tegenspraak, want we krijgen menigmaal te veel een oplossing, in plaats ervan dat de moeilijkheid een dilemma blijkt, waaruit men niet zonder zedelijke schade uitkomt. Ook worden in dergelijke korte opstellen de morele tegenstellingen en deugden wel eens te gemakkelijk geformuleerd.

Dit treft mij in 't bijzonder in ,,Waarom is eerbied voor *het* (curs. van mij) dier een zedelijke eis?" De houding tegenover een slang en een jakhals zal toch wel een andere moeten zijn dan tegenover een hond of een poes? Bij de eerste is toch moeilijk sprake van ,,hulpeloze afhankelijkheid" en van ,,opvoeding tot dankbaarheid jegens het dier" (83).

Of een dogmaticus zou onderschrijven, dat de zonde tegen de Heilige Geest de ,,schennis van het Godsbeeld in den naaste en het leedvermaak daarbij" is, meen ik te mogen betwijfelen.

Doch dit boekje staat vol van menskundige typeringen en behartenswaardige morele wenken en opmerkingen en is bijzonder vlot en onderhoudend geschreven. W. Leendertz

LITURGIEK

Theodor Klauser, *The Western Liturgy and its History. Some Reflections on Recent Studies.* Translated into English by F. L. Cross, London, Mowbray & Co Ltd, 1952. 63 blz.

Dit kleine geschrift is een juweel van samenvatting, zoals alleen iemand, die de stof volmaakt beheerst, in staat is te schrijven. Aangezien het klein is van omvang, terwijl het onderwerp bijna onmetelijk groot is, zal de lezer begrijpen, dat hier niet alles, maar iets zeer bepaalds wordt aangeroerd. De schrijver, hoogleraar te Bonn, verdeelt de geschiedenis der liturgie in vier perioden: 1. tot Gregorius de Grote; 2. tot Gregorius VII. 3. de periode der unificatie, d.i. tot Trente; 4. de periode, waarin alles vaststaat, na Trente. Hij formuleert dan kort, hoe de wetenschap over elk dezer perioden ongeveer 25 jaar geleden oordeelde en geeft daarna de nieuwe inzichten en probleemstellingen. Zelden heb ik iets zo instructiefs in kort bestek gelezen. Dit bestek maakt het onmogelijk, er hier een nog kortere samenvatting van te geven. Eén punt kies ik er uit, nl. de behandeling van de stelling van Odo Casel, dat de oude term: 'mysterium' heilige mysterie-handeling betekent en is. Klauser komt tot de erkenning van de betrekkelijke waarheid dezer stelling, nl. dat dit één theologische interpretatie van de ritus geweest is, en nog wel de door Paulus ingevoerde, die vooral onder de Christenen uit de heidenen in bepaalde perioden en gebieden vele aanhangers heeft gevonden; maar dat het nimmer het algemeen aanvaarde bezit der Kerk is geworden. Ondanks deze critiek, erkent de schrijver dankbaar, dat Casel aan vele woorden, wendingen en ceremoniën in de liturgie hun oorspronkelijke, rijke betekenis heeft hergeven, een nieuw en meer organisch begrip van de sacramentele riten mogelijk gemaakt heeft en op de theologie in het algemeen een stimulerende, om niet te zeggen uitdagende invloed heeft geoefend (blz. 24, 25). Dr Cross heeft een kleine inleiding en bibliografie aan het boekje toege-

voegd. Het is oorspronkelijk een artikel uit Eleutheria, Bonner theologische Blätter für kriegsgefangene Studenten, 1944, dat moeilijk of niet te krijgen is. Men leze dus deze Engelse bewerking.

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

GERHARD KAPPNER, *Sakrament und Musik*, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh (imp. Meulenhof en Co., Amsterdam), 94 S.; f 7,70.

Dit boekje bevat de voornaamste stukken van Kappner's dissertatie, waarop de auteur te Jena tot doctor theologiae promoveerde. Het proefschrift zelf was mij niet toegankelijk. De ondertitel: „Zur liturgischen und musikalischen Gestaltung des Spendeaktes" geeft duidelijk aan wat de auteur wilde behandelen. De schrijver heeft de Lutherse avondmaalsopvatting als uitgangspunt.

Hij betoogt allereerst, in navolging van Cullmann, dat in de oud-Christelijke kerk de verkondiging des woords en de viering van het avondmaal onlosmakelijk met elkander verbonden waren. Daarnaast bestonden aparte zendingsdiensten. Na de geleidelijke overgang naar de Roomse mis getekend te hebben komt de muzikale vorm van de communio aan de orde. Deze muziek had een *begeleidend* en *aanbiddend* karakter. De uitvoering werd steeds meer aan het volk onttrokken.

Vervolgens wordt Luther's houding ten aanzien van de mis beschreven alsmede de wijzigingen die de reformator in de liturgie aanbracht. In tegenstelling tot Zwingli en Calvijn handhaafde de Duitse hervormer de verbinding tussen prediking en sacrament. Luther heeft de communio gehandhaafd, maar gaf daarbij aan de gemeentezang een behoorlijke plaats, en wel met tweeërlei doel, nl. opdat de gemeente haar *geloof* zou belijden, zonder hetwelk het sacrament geen nut heeft, en opdat het in Christus gegeven heil *verkondigd* zou worden. In de loop van de zeventiende eeuw is het verkondigend element in de communiemuziek gaan domineren omdat het sacrament in verval geraakte.

Door de dialectische theologie en de Lutherrenaissance is de Lutherse kerk tot zelfbezinning gekomen, waardoor ook het avondmaal zijn plaats herkreeg.

De communiemuziek moet volgens K. de volgende elementen bevatten: lof, dank, aanbidding en verkondiging. Naast het koor wil hij ook plaats geven aan instrumentale ensembles. Deze laatsten dienen echter alléén voor de voor- en tussenspelen en voor de begeleiding.

Het werkje is een ernstige bestudering waard. Hier en daar rijzen bedenkingen (bijv. t.a.v. hetgeen bovenaan op p. 85 betoogd wordt).

D. J. HOENS

WILLIAM H. SCHEIDE, *Johann Sebastian Bach as a biblical interpreter*, Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey 1952, 40 blz.

Het is een soort schriftelijk studium generale, dat het Princeton Theol. Seminary aan de studenten biedt, de serie verhandelingen waarvan het

boekje over Bach hierboven vermeld, er een is. Het behelst een kundig en overtuigd geschreven overzicht van Bachs composities op bijbelse gegevens, gerangschikt naar de gedeelten, waaraan Bach zijn teksten ontleende: psalmen, profeten, Evangeliën, brieven en de Openbaring van Johannes. De schrijver bestrijdt Schweitzers opvatting, dat Bach een mysticus zou zijn. Hij biedt waardevolle gegevens voor de opvatting, dat Bach veelmeer eschatologisch was ingesteld. Zowel de accenten, die in de cantaten worden gelegd op eschatologische perspectieven als de merkwaardige interpretatie van bepaalde Passions-teksten, alsmede het karakter van de beleving van de dood, wijzen daarop.

Theologische studenten kunnen niet anders dan voordeel hebben van deze fijnzinnige heenwijzing naar de geniale bijbel-exegeet, die Bach geweest is. De omschrijving van godsdienst als „the effort of life to affirm itself ultimately in the universe", staat helaas aan het begin, maar doet verder geen schade meer. Het is de tol, die zelfs een mens, die veel met Bach heeft verkeerd, aan Amerika blijkbaar moest betalen. Voorts is er te weinig aandacht besteed aan het feit, dat Bach zijn teksten kreeg aangewezen door de kerkelijke regels met hun pericopenstelsel. Men kan niet zeggen: „wanneer Bach een bijbelse tekst zocht om deze op muziek te zetten, wendde hij zich tot de Psalmen, de profeten en het Nieuwe Testament". Dat had zijn kerk reeds voor hem gedaan. Hij zocht de opgegeven teksten slechts te vertolken. E. L. SMELIK

JACQUES ELLUL, *Staan in de wereld van nu.* (Vert. R. Houwink) 179 blz. U.M. Holland, Amsterdam, 1952. Geb. f 5,25.

In deze bundel geeft de bekende Protestantse Franse jurist, Jacques Ellul, zijn visie op het staan van de christen, lees: van het gemeentelid, in het moderne leven. Ellul is in de kringen van de Oecumenische Beweging goed bekend. Hij was een van de meest stimulerende sprekers op de lekenconferentie in Bad Boll. Zijn bijdrage voor de Faith and Orderconferentie in Lund, over de sociologische (d.i. niet-theologische) factoren in eenheid en gescheidenheid der Kerk, werd samen met twee Amerikaanse bijdragen voor de gedelegeerden der conferentie vermenigvuldigd en toegezonden.

Ook dit boekje, in het Frans getiteld: Présence au Monde Moderne, is knap en suggestief geschreven. Wij weten uit de lekenarbeid van de Wereldraad, dat de gemeenteleden zich vaak verslagen voelen bij hun pogen de verkondiging van het Evangelie te vertalen in de verantwoordelijkheid voor de vragen van elke dag. Ook zij verwachten geen Protestantse encyclieken. Niet alleen, dat daartoe de nodige eenheid van Credo en leven ontbreekt, die Rome kent; zij zouden er ook niet veel aan hebben. De „leken" vragen niet om algemene ethische beschouwingen, maar om een handreiking in een aantal concrete vragen. Ellul trekt voor deze mensen enkele lijnen over de houding, die zij kunnen aannemen temidden van de realiteit, waarmee zij worden geconfronteerd. De nadere uitwerking van deze lijnen zou een gehele ethiek vragen, waartoe zijns inziens de tijd ontbreekt.

De christen staat in een door de techniek overheerste wereld. Ook het leven van de christelijke gemeente, zowel als dat van de enkele gelovige, is veel meer gestroomlijnd en gelijkgeschakeld dan wij ons bewust zijn. Ook de christelijke geloofsgemeenschappen zijn vaak meer de weerspiegeling van eigen tijd dan een critisch-profetische reactie daarop. De moderne mens klampt zich vast aan de mythen en idolen van deze tijd. Aan de verlossing, die zal worden gebracht door het proletariaat, door de wetenschap of door de vooruitgang. Maar juist deze mythen breken alle waarachtige menselijke mogelijkheden van relatie stuk. Er heerst in in onze technocratische wereld een ontstellend gebrek aan verantwoordelijkheid en aan waarachtige gemeenschap. Het leven ligt in de boeien van de slavernij der techniek. De christelijke gemeente kan in deze tijd wezenlijke dingen verrichten. Allereerst door de ontmaskering der afgoden en idolen. Voorts door de wereld een nieuwe verhouding tussen doel en middel voor te leven. Er is wel vooruitgang, maar de vraag is: Waartoe? Welke betekenis heeft zij, gezien vanuit het komend Rijk? Niet de middelen zijn fout, maar de relatie ertoe. De christelijke gemeente kan een teken oprichten in eigen leven van een gebruik der middelen naar Gods wil en plan. Zo zal zij een eigen levensstijl opnieuw kunnen realiseren in een wereld, die geen eigen stijl meer heeft. Alleen in teamverband en in onderlinge hulpverlening is dat mogelijk. De schrijver noemt hier niet de zin en de functie van de opkomende communauteiten als Iona en Cluny. Daar wordt een werkelijk nieuw levensstijl geboren. Zo wordt de bereidheid gewekt tot echte verantwoordelijkheid, tot solidariteit met onze wereld. Zo kunnen de gelovigen staan in een wereld als schapen temidden van de wolven met een weerloos, maar zingevend getuigenis. Ellul's boek is met vrucht te lezen naast een analyse als van Guardini, Muckermann, Willey e.a. Roel Houwink zorgde voor een uitstekende vertaling. Dit boekje zal zijn weg wel vinden.

H. VAN DER LINDE

OLAF PEDERSEN, *God en de techniek.* Commentaren op de problemen van het atoomtijdperk. Uitg. Wereldvenster, 163 pag.

Dit boekje, met zijn weidse titel en ondertitel, welke de inhoud beslist niet dekken, is al te duidelijk door een niet-technicus geschreven. Het begint met een uiterst summier overzicht van de situatie van de moderne mens tegenover een veranderend wereldbeeld en bespreekt dan de gangbare verklaringen voor het wezen der techniek, kennelijk aan de hand van het boekje van Brinkmann, Mensch und Technik: techniek als toegepaste wetenschap, als middel tot oeconomische doeleinden, als neutraal instrument, als uitdrukking van machtsbegeerte en tenslotte: techniek als geseculariseerde verlossingsdrang.

In dit gedeelte, dat ver beneden de maat van Brinkmann's boek blijft, voltrekt zich de fatale scheiding tussen het technisch subject (de uitvinder) en het technisch object (de machine of het apparaat). ,,Het voortbrengen van een bepaalde zaak kan daarom op zichzelf niet tot object

van een zedelijk waarderingsoordeel strekken" (p. 48). Daardoor is het probleem *sociaal*-ethisch verdampt en teruggebracht tot een *individueel*-zedelijk probleem van het *gebruik* van de technische vindingen. In de volgende 80 pagina's kan dan gemakkelijk aangetoond worden, dat wetenschap en techniek alleen bij een christelijk-personalistische visie 's mensen vrienden zijn, mits opgenomen in een juiste verhouding van contemplatief en actief leven. De ontwikkeling der techniek komt eigenlijk neer op een „steeds rijkere vergeestelijking der natuur... een veredeling van de onbewuste natuur" (p. 121). Eigenlijk hebben wij dat te danken aan de middeleeuwse christelijke theologen (p. 139). „Natuurwetenschap en techniek zijn geen vijanden van het christendom en *dus* ook geen vijanden Gods" (laatste hfdst. God en de techniek).

Het belangrijke van het boekje is, dat het een positieve houding tegenover wetenschap en techniek tracht te geven, welke echter aan de niet-thomistisch denkende lezer wat werkelijkheidsvreemd en gewrongen zal voorkomen. Dit positieve wordt echter geheel overschaduwd door de oppervlakkige argumentatie, en het volledig ontbreken van een cultuursociologische gedachtegang en analyse van de vraag of de voorwaarden wel aanwezig zijn voor die personalistische beheersing in het maatschappelijk krachtenveld rondom de techniek. Daardoor ontbreekt in feite een aanwijzing van een concrete weg naar een oplossing en maakt het op een technicus de indruk van studeerkamer getheoretiseer. De denkwijze en existentie van de technische mens, de schoonheid van de techniek, de drift en de aard van de maatschappelijk en cultureel drijvende krachten zal men uit dit boekje niet lezen. Het is vlot geschreven en goed vertaald (maar het herhaalde magnium i.p.v. Magnesium op p. 68 en de atoombommen, die met een snelheid groter dan die van het *licht* getransporteerd worden verraden dat er geen insiders bij te pas zijn gekomen!). Merkwaardig is, dat zo'n boekje voor vertaling in aanmerking komt.

C. J. DIPPEL

G. ZORAB, *Magnetiseurs en Wondergenezers*. Nederl. Uitgeversmaatschappij N.V., Leiden, 203 blz., geb. f 5,90.

Na het grote boek van Dr Tenhaeff over hetzelfde onderwerp, verschijnt deze studie van de Haagse parapsycholoog Zorab als om de actualiteit te demonstreren van de problematiek rondom de gebedsgenezing en soortgelijke verschijnselen. Dat vooral de parapsychologen voor deze dingen belangstelling hebben, ligt wel in de aard der zaak, maar draagt toch het gevaar in zich van een te eenzijdige benadering van het probleem. Intussen is ook dit werkje over het algemeen van een prettig aandoende nuchterheid. Speculatieve theorieën, die vaak meer vragen oproepen, dan beantwoorden, worden critisch teruggewezen. De „in de psychologie bekende werkzame psychische factoren" zijn voldoende voor een bevredigend antwoord op de vragen, die de zgn. wondergenezingen oproepen.

Belangwekkend is tenslotte vooral de wijze, waarop de schrijver de

juridische kanten van het vraagstuk belicht. Misschien ligt hier voor menigeen wel de meest interessante kant dezer studie.

De wijsgerige en theologische vragen komen vrijwel niet aan de orde.

C. AALDERS

R. VEDDER, *Inleiding tot de Psychiatrie*, J. B. Wolters, Groningen, Djakarta. 4e Druk, 1951. 190 blz. Prijs ing. f 4,50, geb. f 5,00.

Dat dit boekje van een Haarlems zenuwarts, dat oorspronkelijk voor onderwijzers geschreven is, maar ook buiten deze kring veel gebruikt wordt, in betrekkelijk korte tijd een vierde druk bereikte, is reeds een aanbeveling. Het is overzichtelijk, helder, beknopt en bij (in deze druk werd een knap stukje over de psycho-somatische geneeskunde opgenomen). Voor theologen herhalen wij echter de opmerking van de schrijver, dat men zijn boekje niet mag beschouwen als „een eenvoudig of beknopt leerboek der psychiatrie..., maar als... de inleiding tot het bestuderen van een leerboek". H. FABER

ONTVANGEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

R. BIJLSMA, *Eenvoudig Bijbels Bestek*, Wereldvenster, Amst. 1952, 78 blz., ing.

R. BIJLSMA, *Grondlijnen voor de Catechisatie*, Wereldvenster, Baarn 1952, 71 blz., ing.

G. WINGRENS, *Luthers Lehre vom Beruf*, Chr. Kaiser, München 1952, 218 S.

B. J. ALFRINK, *Josue*, J. J. Romen, Roermond 1952, 122 blz., ing. f 4,27.

J. VAN DER PLOEG O.P., *Spreuken*, J. J. Romen, Roermond 1952, 107 blz., ing. f 3,72.

H. SCHOKKING, *Op de drempel van de Kerk*, J. N. Voorhoeve, Den Haag 1952, 69 blz.

W. H. GISPEN, *Spreuken I* (Korte Verkl. H.S.) Kok, Kampen 1952, 284 blz., geb. f 6,90.

G. CH. AALDERS, *Het Hooglied* (Comm. O.T.), Kok, Kampen 1952, 151 blz., geb. f 6,90.

B. CHR. HAMER, *Zielszorg en Psychiatrie*, Kok, Kampen 1952, 226 blz., ing. f 6,75, geb. f 8,50.

H. DE VOS, *Inleiding tot de Ethiek*, Callenbach, Nijkerk 1952, 178 blz., geb. f 7,90.

G. VAN VELDHUIZEN en W. VAN IEPENDAAL, *De Trap*, Daamen, Den Haag 1952, 232 blz., geb. f 7,90.

D. SIKKEL, *De zege is Hem beschoren*, Kok, Kampen 1952, 264 blz., geb. f 7,90.

ANSELMUS, *Waarom God mens werd* (vert. P. C. IJSSELING), U.M. Holland, Amst. 1952, 120 blz., geb. f 3,90.

J. J. BUSKES JR., *Hervormd en Gereformeerd*, U.M. Holland, Amst. 1952, 64 blz., ing. f 1,90.

Oorlog en Vrede. Herderlijk Schrijven van de Gen. Synode der Ned. Hervormde Kerk, Boekencentrum, 's-Grav. 1952, 16 blz., ing. f 0,25.

Het Huwelijk. Herderlijk Schrijven van de Gen. Synode der Ned. Hervormde Kerk, Boekencentrum, 's-Grav. 1952, 158 blz., ing. f 2,25.

W. C. VAN UNNIK, *Tarsus of Jerusalem* (Meded. Kon. Acad. van Wetensch.), N. Holl. U.M., Amst. 1952, 49 blz., ing. f 2,50.

G. C. VAN NIFTRIK, *Het geloof der kinderjaren in de branding van het latere leven*, J. N. Voorhoeve, Den Haag z.j., 31 blz., ing. f 0,50.

H. F. KOHLBRUGGE, *Het ambt der ouderlingen* (vert. A. TER STEEGE). Ver. tot uitg. v. Geref. Geschriften, Amst. 1952, 328 blz.

DOROTHY L. SAYERS, *Koning Incognito*, Boekencentrum, Den Haag 1952, 328 blz., geb. f 8,50.

G. J. HEERING, *De verwachting van het Koninkrijk Gods*, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1952, 249 blz., geb. f 9,90.

A. MAEDER, *Uit de praktijk van de psychiater*, H. J. Paris, Amst. 1952, 169 blz., geb. f 7,90.

O. NOORDMANS, *Instituut en Volk*, H. Veenman en Zonen, Wageningen 1952, 16 blz., ing. f 0,75.

J. H. DUBBINK, *Enige beschouwingen over Russische wijsbegeerte* (openb. les), Van Gorcum, Assen 1952, 16 blz., ing. f 1,25.

AAGE BENTZEN, *Daniel* (Handb. zum A.T.), Mohr, Tübingen 1952, 87 S., ing. D.M. 6,10, geb. D.M. 8,50.

I. A. DIEPENHORST, *Humanisme en humanistische „geestelijke verzorging"*, Commissie Geestel. Verzorging v. mil., 1952, 44 blz.

E. HENDRIKX O.E.S.A., *Augustinus en de re-integratie van theologie en geloofsverkondiging* (Openbare les), Dekker en Van de Vegt, Nijm.-Utr. 1952, 18 blz., ing. f 1,—.

O. CULLMANN, *Petrus, Jünger, Apostel, Martyrer*, Zwingli Verlag, Zürich 1952, 285 S.

Encyclopaedisch Kerkelijk Woordenboek, 8e dr., H. Nelissen, Bilthoven 1953, 1012 kol., geb. f 17,50.

G. CASTELLA, *Geschiedenis der Pausen*, J. J. Romen, Roermond 1950, 574 blz., geb. f 49,50.

C. BOER, *Hofpredikers van Prins Willem van Oranje* (diss. Leiden), M. Nijhoff, 's-Grav. 1952, 201 blz.

TIJDSCHRIFTEN

Hervormde Teologiese Studies, 8e jrg., III, Mei 1952.

J. H. Breitenbach, Nuwe benaderingswijse van ons Geskiedenis. S. P. Engelbrecht, Onsterfelikheid van die Menslike Siel. J. A. Stoop, Kerk van Culemborg in 1e helfte van die 17e eeu. R. J. Tyser, The Spirit of the Reformation. J. A. Stoop, Paasfees by Augustinus. – IV, Junie 1952. C. K. Oberholzer, Eksistensiefilosofie van Jaspers. B. J. Engelbrecht, Das Tragische und der Mensch. P. S. Dreyer, Problematiek van die Geesteswetenskappe.

Irénikon, Tome XXV, 2me trim. 1952.
D. E. Lanne, Le ministère apostolique dans l'oeuvre de S. Irénée. J. Hamer O.P., Le Baptême et l'Eglise, A propos des Vestigia Ecclesiae. Note: Les préparatifs de la Conférence de Lund.
3e trim. 1952.
D. M. Nothomb P.B., L'Eglise et le Corps mystique du Christ. D. T. Strotmann, Les Membres de l'Eglise. J. Hamer O.P., Le Baptême et l'Eglise. Lettre apostolique de S.S. Pie XII aux peuples de Russie.
7, Sept. 1952

Wending, 7e jrg., 5–6, Juli-Aug. 1952.
„Aesculaap", artt. over geneeskunde en zielszorg door J. A. W. Berghauser Pont, J. C. J. Burkens, G. Fisher, M. J. Heering, R. Hornstra, P. C. Kuiper, G. A. Lindeboom, H. de Ranitz, P. J. Roscam Abbing.
7, Sept. 1952
P. v. d. Hoeven, Gevaren in de wisk. denkwijze. G. J. Hoenderdaal, Waarom geen Romantiek in de Kerk? St. E. Morrison, Opdracht van het Christendom in het Nabije Oosten. J. v. Gijn, Brief uit Surabaja. E. L. Smelik, Gide's dodenwacht.
8, Oct. 1952.
J. J. Buskes, Geboeid door het Communisme. U. H. v. Beyma, Bevrijding van Azië. St. Neill, Crisis in Equat. Afrika. J. W. Schulte Nordholt, Indrukken uit Italië. H. de Vos, Wijsgerige kroniek. P. J. Bouman, Crisis en roeping van het Westen.

Kerk en Theologie, 3e jrg., 3, Juli '52.
H. C. Touw, Meer dan Salomo. H. de Vos, Wijsbegeerte der wetsidee. G. C. v. Niftrik, Mod. mens en Bijbel. F. de Graaff, Anthropologie van Heidegger en prediking der kerk. G. C. v. Niftrik en A. F. N. Lekkerkerker, Kroniek.

Vox Theologica, 22e jrg., 6, Juli 1952.
J. Sperna Weiland, Geloof en geschiedenis. Kanttekeningen door F. R. v. d. Meulen.
23e jrg., 1 Sept. 1952.
H. W. Obbink, Over de plaats van het heilige boek in de religie. J. Lindeboom, Woord en Geest in de geschiedenis.

Kerkedienst, 17e jrg., nr 3/4, Juni–Juli 1952.
P. C. Kuiper, Nieuwere gezichtspunten omtrent opvoeding. R. Dijkstra, Pastorale verantwoordelijkheid en de school. H. de Boer, Keuze van een school (in de stad). H. Snel, id. (ten plattelande). H. Snel, Verantwoorde propaganda voor de Chr. School. Van Ginkel, Onderwerpel. prediking.

mogelijk zijn enkele correcties aan te brengen op de voorstelling, welke nog steeds gangbaar is, doch geen bevestiging vindt in de feiten.

De meest voorkomende opvatting, althans in protestantse kringen, is deze: nadat de grondwet van 1848 de katholieken politiek mondig had gemaakt, heeft het liberale ministerie Thorbecke zich beijverd om dit volksdeel aan een eigen kerkelijk bestuur te helpen. Het Hof van Rome, aldus aangemoedigd, goot zijn maatregelen in een vorm, die zowel het nationale als het protestantse besef in Nederland ten diepste krenkte. Het daarop ontstane verzet vond gehoor bij Willem III, die tijdens het aanbieden van een petitie te Amsterdam het kabinet desavoueerde en tot heengaan dwong. De ontstane storm (Aprilbeweging) ging liggen door het bezadigd optreden (Apaisement) van het nieuwe ministerie-van Hall, dat het vertrouwen herstelde.

In de hier volgende beschouwing zal bij de desbetreffende onderdelen worden aangetoond, dat de aldus gangbare opvatting niet juist is. Allereerst willen wij echter nagaan, waardoor in die tijd de verschillen tussen Rooms en onrooms zo onverzoenlijk waren.

Opzettelijk is hier het woord Rooms gebruikt, immers, daarin ligt een groot deel van de tegenstelling verdisconteerd. In de „pausgezinden" kon men geen landgenoten zien. Tussen de „stoel van Rome" en de lage landen bij de zee ligt een natuurlijk, maar ook een geestelijk gebergte; wie ultra montes wilde gaan verliet (en verried) daarmede de Hollandse tuin en de Nederlandse zaak.

De loop der geschiedenis heeft meegebracht dat het Katholicisme in Nederlandse ogen altijd „aan de verkeerde kant" heeft gestaan. De legers, die in vroeger tijd ons land hebben bezet, kwamen uit het inquisitoriale Spanje en het afgodische Frankrijk. Op wens van het katholieke België was in 1815 bij de noodzaak van wijziging der éénjarige grondwet het artikel (133) vervallen: De Christelijke Hervormde Godsdienst is die van den Souvereinen Vorst. De haat tegen datzelfde België was in felheid niets verminderd toen er tien, twintig jaren waren verstreken na Chassé en Van Speijk. Om dit te verstaan dienen wij te bedenken, hoezeer ons levenstempo afwijkt van dat van enkele generaties geleden. Onze tijd is er getuige van geweest, dat het aspect van de gehele wereld zich wijzigt binnen enkele jaren. Niet zo heel lang geleden waren personen van 40–50 jaar „oud" en zij toonden dit in optreden en kleding; de omstandigheden om hen

heen daarentegen handhaafden zich lang. Nu blijven de mensen tot hogere leeftijd jong, doch verouderen situaties snel. Zonder dit aan te voelen kan men niet begrijpen, hoe een eeuw geleden aan het Katholicisme anti-nationale gedachten werden verbonden. Om redenen van prestige gunde ons volk aan de nieuwe Zuiderbuur niet de hertogdommen Limburg en wat ons van Brabant restte, benevens Zeeland bewesten Schelde, doch wat daar woonde mocht zijn grondwettelijke rechten dragen als een hond de mand, waarin vlees ligt; het beest is braaf zo lang het er af blijft. En, extra druk op de gevoelige plek, de troonsafstand van Willem I, die eenmaal als Souvereine Vorst grondwettelijk gehouden was geweest tot een Hervormde belijdenis, hing samen met de omstandigheid dat zijn tweede gemalin, de gravin d'Oultremont, Belgisch en rooms was.

De bestaande tegenzin tegenover de katholieken in Nederland werd in niet geringe mate versterkt toen zij bij de regeling hunner kerkelijke aangelegenheden niet streefden naar iets nieuws of eigens, maar naar „herstel". Zij stonden daarin niet alleen. Ook binnen de Hervormde Kerk werd verlangd naar een restauratie; na afwerping van het Synodale juk zou worden „teruggekeerd" naar de oude toestand. Het is kenmerkend dat in de dagen, waarin tegen de algemene tevredenheid over Vader Willem uitsluitend werd geprotesteerd door de „nachtschool", of wel „enkele bekeerde Joden en de oude knorrepot Bilderdijk", het „schot in het slapend woud" gelost werd als een saluut voor de Synode van 1619. Afgescheidenen en katholieken wilden beiden in dezelfde richting: achterwaarts, laatstgenoemden natuurlijk iets verder terug, tot de bul van Paulus IV, gegeven 12 Mei 1559. Wat de situatie moeilijk maakte was nu juist de geschiedenis van die tussenliggende zestig jaar. Bij het omzien naar „ille tempus" werd de een herinnerd aan een gouden tijdperk, de ander aan een diensthuis, waaruit hij was uitgeleid door de sterke arm des Heren.

Men kan de vraag opwerpen, waarom Noord-Nederland zo weinig gereageerd heeft op het in 1827 met Rome gesloten concordaat. Niet omdat het zich minderheid wist in de toen nog bestaande combinatie met België. Wanneer in de Troonrede van 1826 gezegd wordt: „Ik voede de hoop dat eerlang eene schikking omtrent de aangelegenheden der Roomsch-Katholieke eeredienst met den Pauselijken Stoel zal kunnen getroffen worden, te welken einde overeenkomstig het wederzijds daartoe te kennen gegeven verlangen, eene nieuwe onderhandeling staat te worden geopend", dan volgt daarop geen gemengd

gevoelen, laat staan een bezwaar van een minderheid of enkeling. De Kamer antwoordt dit „met genoegen" te hebben gehoord en spreekt de hoop uit „dat de uitslag in overeenstemming met de grondwet aan het verlangen Uwer Majesteit en aan dat der Natie zal beantwoorden".

De reden van deze gedweeheid zal gezocht moeten worden in het ontbreken van een publieke belangstelling niet alleen, maar ook omdat men wel wist dat 's Konings ministers er op uit waren de zaken der Katholieken niet te regelen overeenkomstig de wensen van Rome, maar naar die van 's-Gravenhage en Brussel. Het is voldoende in dit verband te herinneren aan het collegium philosophicum. Bovendien vertrouwde men er op dat de regering, ook na een concordaat, de zaak stevig in een hand zou houden die, zo nodig, met een „non placet" menige streep door de rekening van Rome kon trekken.

Het verdrag van 1827 is inmiddels nooit tot uitvoering gekomen. De spoedig gevolgde moeilijkheden met België brachten het op de achtergrond en eerst in 1841 verschijnt het weer in de belangstelling. De stemming is dan van „genoegen" omgeslagen in weerzin. Wij zullen hierop iets uitvoerig moeten ingaan, want om de stem van 1853 te verstaan moet men de taal van 1841 kennen. Het is zelfs zo, dat het hier volgende citaat, gelicht uit een beoordeling van de toestand in laatstgenoemd jaar, gemakkelijk zou kunnen doorgaan voor een kenschets van de dagen der Aprilbeweging: „volksliederen werden uitgegeven, maar ook aanzienlijke en geleerde mannen protesteerden met klem, en met eene heftigheid die nu óók den Protestant min of meer vreemd aandoet" [1]. Dat meer sentimenten dan argumenten spraken kan blijken uit een enkele aanhaling uit een (kreupel) „dichtstuk", „Neerlands vrees en verwachting":

Verstrooit der vadren koud gebeente,
Rukt eersten WILLEMS tombe neer,
En sticht uit puin van 't grafgesteente
Een praalzuil, GERARDS naam ter eer.
Laat dan, in afgedwongen zangen,
GRANVELLE en FLIPS uw hulde ontvangen,
Verheft hun grootheid boven 't zwerk;
Vandáár moet ALVA's glorie blinken,
En 't loflied voor DE VARGAS klinken,
Bij 't Orgelspel der Bisschops-kerk!

---

[1]) J. Lindeboom, *Protesten tegen de Concordaats-onderhandelingen van 1841*, Ned. Archief voor Kerkgesch. XVI, 1921, blz. 97–106.

Men hoorde (in 1841) een keten rammelen, gesmeed door Loyola's nakroost, ,,die Neêrlands Koning kluistren zal''. De grond, ,,nog dras van het bloed der martelaren'' is niet geschikt om een bisschopszetel te dragen. Wie niet beter wist zou bij het lezen van dit alles denken dat het om een nieuwe zaak gaat, in plaats van een aangelegenheid, welke reeds lang was afgedaan. Het genoemde artikel van professor Lindeboom heeft vooral betrekking op een drietal adressen, door de theologische faculteiten der universiteiten tot de Koning gericht. Daarnaast zijn er soortgelijke stukken ingezonden door predikanten van grote gemeenten. Over deze vertogen is eerst onlangs volledige opheldering gegeven door de publicatie van de ,,Rapporten van de Gouverneurs in de provinciën 1840–1849'' door dr A. J. C. Rüter, die er een aantal verklarende gegevens bijvoegt [1]).

Allereerst worden genoemd (23 Januari) de predikanten der Nederduitsche en Waalsche Hervormde gemeenten te Utrecht: L. Merens, A. Francken, M. A. van der Bank, D. de Bonvoust Beeckman, R. Rodenburgh Mentz, L. Dibbits, S. G. Jorissen, Ch. G. Montijn, J. F. van Hoogstraten en J. A. D. Molster.

Met een beroep op ,,de stem, welke nog dezer dagen zich uit Zwitserland hooren laat'' (die van de kerkhistoricus Münnich) wordt gezegd, dat de Koning zich zijn voorgenomen stap te laat zal beklagen. Geen wonder dat Willem II over dit optreden niet zeer voldaan was; hij gaf de gouverneur opdracht enkele der ondertekenaars te ontbieden en hun te doen blijken dat hun brief niet in goede aarde was gevallen. Blijkens een nieuw rapport van 31 Januari had deze stap bij de predikanten niet het beoogde gevolg.

Eveneens van 23 Januari dagtekent een soortgelijk adres uit de hoofdstad, ondertekend door ,,de oudste dienstdoende predikanten van de Christelijk Hervormde gemeente te Amsterdam, J. L. Wolterbeek, R. J. van der Meulen en H. Weyland''. Deze verhandeling, veel uitvoeriger dan die uit Utrecht, zegt onder meer dat het concordaat ,,onraadzaam is, zoowel voor Uwe Majesteit zelve, als voor het volk''. Verder: ,,Een concordaat... na tachtig jaren strijds tegen de magt en het geweld des bijgeloofs... gesloten door eenen der afstammelingen van Oranje... Sire! welk een verschijnsel zou dat zijn!'' Ook hier wordt aan de gouverneur opgedragen aan de predikanten het Koninklijke standpunt te verduidelijken, maar de toon is milder dan bij het vorige adres. Het stuk is ,,met welwillendheid ontvangen''

[1]) In: *Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap* (gevestigd te Utrecht), deel I (1840–1842), IIIe serie, no 73.

maar de Amsterdamse leraars moeten onderricht worden van de feitelijke omstandigheden. Spoedig daarop wordt aan de Koning kennis gegeven dat de heren de formele belofte hadden gegeven ,,zoo voor zich, als voor hunne collega's, dat zij alles zouden vermijden, wat mogt kunnen strekken om de gemoederen op te wekken, en integendeel hunnen invloed (te) bezigen, om dáár, waar schadelijke opgewektheid mogt bestaan, die te doen bedaren''.

Minder succes had zulk een poging bij een aantal voorgangers in Friesland en Drente. Op 12 Februari adresseerden D. Tijssen, B. Nieuwold, L. Valk, S. Crommelin, Ph. Silvergieter Hoogstad, J. H. Gunning, L. Proes, F. C. J. van Goens en H. Schutte, predikanten van de Nederduitsch-Hervormde, Waalsche en Luthersche gemeenten te Leeuwarden. De gouverneur laat (31 Maart) weten dat de heren, door hem aangesproken, ,,wijnig tevreden'' waren met het antwoord des Konings, en dat zij een soortgelijke stap als de hunne voorbereidden, uitgaande van de burgerij. Inderdaad slaagt die actie, doch onder het tweede adres komen geen namen voor van predikanten. In gelijke zin verliep de zaak in Assen, allereerst een bezwaarschrift van de predikanten der Hervormde gemeente te Assen G. Benthem Reddingius en N. H. Fatum Zubli, daarna een van invloedrijke personen in stad en provincie. Dit laatste draagt mede de naam van de emeritus C. Brouwer; de Gouverneur van Drente weet er bij te vermelden dat het door de oudste predikant, de reeds genoemde Benthem Reddingius, in persoon is rondgebracht bij de aanzienlijkste ingezetenen.

Het merkwaardigste van alle stukken is dat van de Utrechtse hoogleraren, niet zo zeer om de inhoud als wel door het feit dat de Koning daarbij eigenhandig een aantal kanttekeningen maakte in zijn slechte Nederlands. Men kan deze vinden, evenals alle verdere bijzonderheden over dit onderwerp, in het werk van Rüter [1]). Het blijkt dat de Koning reeds begin Maart het plan had om belangrijke wijzigingen in de concordaatstekst van 1827 te laten aanbrengen, maar ,,om daartoe te geraken, moeten op dit punkt negotiatiën aan Rome worden aangeknoopt''. De bezwaren van Utrecht waren de eerste, die van professorale zijde binnenkwamen. Zij zijn (in tegenstelling tot die van Leiden en Groningen) niet rechtstreeks beantwoord, doch de president-curator (J. H. baron van Lynden van Lunenburg) kreeg tot taak aan de adressanten een vriendelijk standje uit te delen, gevolgd door de pluim dat het voor Zijne Majesteit

[1]) blz. 168.

aangenaam was geweest „te bespeuren, dat mannen, geplaatst op het standpunt der adressanten, zich verwijderd betoonen van onverdraagzamen ijver jegens hunne R.K. landgenooten".

Dit alles verdiende te worden opgehaald, omdat er uit blijkt dat niet de „vorm" van 1853 het protest zo stimuleerde. Men kan niet met recht beweren, dat de wensen van Rome geen verzet zouden hebben ontmoet indien de Pauselijke allocutie in tactvoller woorden was vervat dan die nu gebruikt zijn. Hoewel de toon der adressen van 1841 op hoger peil staat dan acht jaar later, vrees voor en haat tegen Rome streden om de voorrang. De Koning heeft met betrekking tot zijn concordaatsplannen van doorzetten afgezien, en zich er toe beperkt gedurende de volgende jaren te voorkomen, dat hem tegen zijn wil het recht van placet werd opgedrongen. Vooral hier merkt men de gevolgen van zijn vriendschappelijke omgang met de latere aartsbisschop van Utrecht Zwijsen, terecht zijn boezemvriend genoemd. En dit was niet het enige contact tussen het Hof van 's-Gravenhage en dat van Rome. In 1846 brengt Koningin Anna Paulowna een bezoek aan Italië, waarbij zij in voortdurende aanraking staat met onze gezant bij het Vaticaan, de graaf de Liedekerke. Tekenend is ook dat in 1849, wanneer het Hof bij het vernemen van de tijding dat Willem II is gestorven naar Tilburg overkomt, de Koningin met haar zoon Hendrik en een gevolg van 10 personen gedurende 17 dagen hun intrek nemen in de pastorie van Zwijsen [1]).

De troonswisseling beroofde de Nederlandse Katholieken van een hun welgezind vorst; van zijn opvolger wordt gezegd, dat hij nog voor de begrafenis van zijn vader Zwijsen in diens woning brusqueerde [2]).

Toch was het voor de zaak van Rome geen verliespost alleen. Willem II was omringd geweest van ministers, die zeer gebeten waren op het Katholicisme, hoewel zij verscheidene malen bij stemmingen over begrotingen het behoud hunner portefeuilles slechts dankten aan de steun van die zijde verleend. Het ministerie, dat al spoedig na de inhuldiging van Willem III aan de regering kwam, vergoedde door zijn welwillende neutraliteit veel van wat met de vorige Koning was weggevallen.

Er is over de houding van het kabinet met betrekking tot de plannen

[1]) W. Bünnemeyer, *Mgr Joannes Zwijsen en het Koninklijk Huis*, Bossche Bijdragen, VIII (1926–1927), blz. 298 vlgg.

[2]) Idem, blz. 301.

van Rome veel te doen geweest. De gedane verwijten variëren van medeweten tot medeplichtig, in elk geval: medewerking. Over het eerste punt bestaat nog steeds geen zekerheid; tegenover de bewering van de pauselijke internuntius, dat hij in persoon aan twee hoofden van departementen finesses had kenbaar gemaakt, is van Regeringszijde gesteld en volgehouden, dat „Rome eerst met den slag" had gewaarschuwd. Een tweede meningsverschil betreft de vraag van overleg, die trouwens geen grond vindt in wat van de kant der Katholieken is gezegd, maar steunt op courantenberichten. Ook op dit punt heeft Thorbecke de beweringen ontkend. Het overleg heeft alleen gelopen over het doen vervallen van het concordaat van 1827; toen Rome daartoe bereid bleek heeft ons gouvernement, bij brief van de minister van Buitenlandse Zaken (van Sonsbeeck) d.d. 29 Maart 1852 laten weten dat „onder dit voorbehoud" (de vernietiging van het concordaat) „de ondergeteekende gemagtigd (is) te verklaren, dat niets belet dat men vrijelijk tot organisatie der Katholijke Kerk in dit Rijk overga". Diezelfde dag ging er een brief aan de gezant in Rome, waarin Van Sonsbeeck de veelgewraakte uitdrukking bezigde „sans délai". Het is met dit woord als met vele andere: buiten het verband gerukt maakt het een andere indruk. De gehele volzin, waarmede de brief opent, luidt als volgt: „Indien Zijne Heiligheid ernstig de begeerte koestert, om de bisschoppelijke hierarchie in het Rijk in te voeren, een punt, waarover nog wel eenige twijfel in het land bestaat, zal de Heilige Stoel zonder aarzelen over de weinige bedenkingen, die van zijne zijde zouden kunnen bestaan, moeten heenstappen en onverwijld de mededeeling doen, die wij aan het einde van ons antwoord wenschten" (de officiële bevestiging, dat het concordaat niet meer bestond).

Van deze woorden is gemaakt dat het ministerie zat te popelen van ongeduld om de zaak geregeld te krijgen. Wij kunnen dit er niet in lezen; voorop gesteld wordt dat *als* Rome wil, dat het dan niet moet traineren en onverwijld daarvan blijk geven. Later in de brief wordt dan nog door Van Sonsbeeck gezegd, dat er niet de minste waarborg bestaat dat een opvolgend ministerie over deze zaken zal denken als zijn voorganger. Ten onrechte zou men menen in deze uitspraak het onderaards gerommel te vernemen, dat een voorbode was van de uitbarsting in April 1853. Er waren geheel andere redenen om aan te nemen dat het kabinet op zijn laatste benen liep. Met name de minister van Buitenlandse Zaken wist, dat hij zeer spoedig met de Staten Generaal in conflict zou komen over het door hem gesloten

tractaat met Rusland over de zgn. Russische schuld. Inwendig vertoonde het ministerie grote spanningen, het was allerminst wat wij tegenwoordig een team plegen te noemen. Voeg daarbij de uit Witlox bekende overtalrijke botsingen tussen de Koning en sommige ministers, vooral Thorbecke, die zeer geprikkeld werd als Z.M. hem bij herhaling met „professor" aansprak, dan valt het niet te verwonderen dat Van Sonsbeeck aanried om niet veel van de toekomst te verwachten.

In dubbel opzicht zijn de twee aangehaalde brieven belangrijk. Het voorbehoud: *als* het Rome ernst is, wijst er op, dat men hier aan twijfelde. Een van de gangbare misverstanden in de kwestie van het herstel der bisschoppen is, dat het hier een hartewens van Rome zou gelden. Het tegendeel is waar. Men wist daar wat men had: een missiegebied, rechtstreeks onderworpen aan de Propaganda. Niet de Paus heeft deze toestand willen beëindigen, noch de Nederlandse geestelijkheid; het waren de leken, die de bal aan het rollen hebben gebracht. Toen dezen de vicarissen voor hun standpunt gewonnen hadden, hebben die er hun invloed aan toegevoegd, vooral Zwijsen. Toch was de zaak nog bijna gestrand op de klip van het concordaat. Dit was de stap welke Rome blijkbaar niet wilde doen. De internuntius antwoordt Van Sonsbeeck op diens hiervoor aangehaalde brief op 23 Juni 1852 dat het Vaticaan het concordaat ter zijde zal stellen. Per 14 Augustus laat het Plein weten dat deze toezegging onvoldoende is: men wil ontheven worden verklaard van alle verplichtingen ingevolge het concordaat. Eindelijk bericht Rome (Zwijsen heeft zijnerzijds de Pauselijke Internuntius, mgr Belgrado, onder druk gezet dat de Heilige Stoel op dit punt zal moeten toegeven) dat alle verbintenissen, voortvloeiende uit het concordaat, zullen ophouden (cesseront). Nog is dit Thorbecke niet voldoende; hij merkt in de Ministerraad op dat dit woord niet uitsluit de mogelijkheid van herleving. [1])

In de laatste brief die Van Sonsbeeck verzond (16 October 1852) stelde hij nadrukkelijk vast dat het „den H. Vader behaagd heeft zich uitdrukkelijk (explicitement) met de zienswijze van de Nederlandsche Regering te vereenigen". Hiermede was het concordaat voor goed van de baan.

Een tweede kanttekening bij de eerstvermelde brief van Van Sonsbeeck is, dat deze zich (door de Koning) gemachtigd verklaart het

---

[1]) Witlox, a.w., blz. 20.

Hof van Rome de vrije hand te laten (onder het gemelde voorbehoud). Men heeft in 1853 en later gesteld, dat door Willem III niets van dit alles geweten is. Reeds Koorders [1]) wees in dit verband op het bestaan van bepaalde Kabinetsbrieven, die de onjuistheid van dit verwijt konden bewijzen, doch die het nieuwe Kabinet niet had overgelegd, toen het een menigte documenten voor publicatie vrijgaf. Ondanks deze aanwijzing heeft dr G. J. Vos zich niet ontzien om te schrijven: „Niet met voorkennis van Willem III maar in geheim overleg met het Ministerie Thorbecke en door middel van de Fransche diplomatie was de overrompeling beraamd" [2]). Dat Van Hall uit deze zaak politieke munt wilde slaan wordt wel duidelijk indien men bedenkt dat ook weggelaten werd de consideratie van een ministerieel advies, waarin een uittreksel voorkomt van bedoelde Kabinetsbrief, terwijl de gevolgtrekking, waartoe het adres concludeert, wel is medegedeeld. Uit een artikel van dr E. van Raalte in de Nieuwe Rotterdamsche Courant van 24 April 1928, Avondblad B, is het gehele advies bekend, zodat wij nu beschikken over een aanhaling uit de Kabinetsmissive van 22 November 1850 La Z 21 waarin namens de Koning wordt medegedeeld:

„Z.M. zal met genoegen zien dat voor de R.C. een toestand ophoude welke gezegd wordt hun hard te vallen. H.D. wil de nadere regeling der R.C. Kerkelijke zaken noch uitstellen noch belemmeren."

Indien men de vele bladzijden doorleest welke, vooral bij Albers, over de onderhandelingen zijn gevoerd, en deze nog aanvult met de later afgedrukte uittreksels uit de verslagen van de Ministerraad, dan valt toch wel sterk op dat het aandeel van Thorbecke persoonlijk gering geweest is. De reeds vaak genoemde Van Sonsbeeck was de man, die het werk gedaan heeft. Persoonlijk is dat op hem gewroken toen hij zich vestigde te Zwolle, waar hij vroeger raadsheer was geweest, maar gedeballoteerd werd voor het lidmaatschap van de grote sociëteit. Ontging hem van de ene zijde de hoon niet, de dank van Rome bleef hem wel onthouden. Een poging om voor hem een pauselijke onderscheiding te krijgen, mislukte. In dit verband is het niet onaardig een der headlines te vermelden, welke opgeld deden tijdens de Aprilbeweging:

De heer Thorbecke door den paus gekroond.

---

[1]) A.w., blz. 17.

[1]) G.J. Vos, *Groen van Prinsterer en zijn tijd*, I, 1886, blz. 336.

Met dit ene citaat is een groot deel van de beweging getekend. In later dagen, toen niet zozeer de publieke opinie, maar het parlement zelve tekenen van verval begon te vertonen, is in 's Lands vergaderzaal het woord gesproken: Ons is niets te dol. Dit motto kan gesteld worden boven het tumult, dat losbrak toen (inderdaad op niet zeer gelukkige wijze) kennis werd gegeven van het feit der herstelde hierarchie. Nimmer is het gezonde verstand en de in ons land spreekwoordelijke nuchterheid zo ver te zoeken geweest. Om het hardst is gewerkt met dreigementen en verdachtmakingen. De wijs was die van 1841, de woorden vaak van nog bedenkelijker allooi. Papenvrees en papenhaat hielden wedstrijd, en het zou een moeilijke taak zijn te beslissen welke van de twee zich het breedst heeft gemaakt. Men vroeg, men eiste. Het mogelijke of het onmogelijke, wat deed het er toe? Hadden roomsen ook rechten, dan moesten die rechten verdwijnen; alles was goed, als er maar niets te hunnen gunste veranderde. Een dichterlijke geest ontwierp de slagzin:

Laat alles als het was tot nu
en duld geen hierarchie.

Deze, en menig andere kreet was een slag in de lucht, die niets anders teweeg kon brengen dan dat de onrust voortduurde, de verwarring toenam. Wie te oordelen heeft over dit oproepen van geesten, die men niet meer baas kon, kan er weinig fraais in vinden en er nog minder goeds van zeggen. Doch dit is niet het ergste. Het is niet het vonnis over die tijd dat er een Aprilbeweging heeft gewoed, maar dat zo weinigen zich geroepen hebben gevoeld het „onheilig vuur", dat naar het oordeel van de leiding der Hervormde Kerk op het altaar is geworpen, uit te blussen. In pijnlijke tegenstelling (wij willen dat uit de stukken aantonen) tot deze waarlijk herderlijke brief stonden ontelbare adressen van kerkeraden. Eenmaal per jaar pleegt de vraag te worden gesteld:

Wanneer de herder dwaalt, wat pad,
wat rechte gangen, kan d'arme kudde gaan?

Misschien heeft men bewust niet naar de rooms geworden Vondel willen luisteren, maar de juistheid van dit woord uit de mond van de Karthuizer klooster-vader Willebrord is treffend bevestigd. Gezien de schrifturen uit die tijd mag men aannemen, dat menig onverantwoorde opmerking zal zijn gemaakt toen de predikanten hun stem gingen opheffen. Wat hun gehoor daarvan heeft opgevangen en uitgedragen, is te vinden in de menigte brochures uit die dagen.

En dit zou dan zijn geweest een „mouvement spontané", zoals men het destijds uitdrukte, een uiting van het „gesunde Volksempfinden", gelijk het later wordt genoemd. In kleine (wellicht ook grotere) kerkelijke gemeenten ontstaan wel eens troebelen, beroerten zeiden onze vaderen daarvan, verband houdende met (kerkelijke) verkiezingen. Daarbij valt steevast te constateren, dat niet weinig lieden, die voor het leven der kerk geen minuut van hun tijd en geen cent van hun bezit over hebben, de felste agitatoren zijn.

Honderd jaar geleden was de kerkelijkheid procentsgewijs groter dan nu, maar hoevelen van de drommen, die in de rij stonden voor de kerkgebouwen, toen daar te tekenen viel, zouden er weet van hebben gehad waartoe die kerk op Zondag openstond? Voor een belangrijk deel is de zogenaamde beweging een rel geweest, en het is bitter te moeten constateren dat vele Christelijk Hervormde gemeenten dat niet hebben onderkend, integendeel, er zich achter stelden in plaats van er tegen in te gaan. Indien het de kerk ernst was geweest, dan had zij moeten blijven adresseren, totdat de bisschoppen weer verdwenen waren. Dat dit laatste onbereikbaar was had haar niet mogen weerhouden; ook de bede: „dat het uwer Majesteit behage niet het zegel harer vorstelijke goedkeuring te hechten aan zoodanige vestiging eener Bisschoppelijke hierarchie in Nederland" was bij voorbaat niet voor inwilliging vatbaar. Toch weerhield zulks de Amsterdamse Kerkeraad niet om dit in negen kerken te laten tekenen. Vijftig duizend personen lieten zich gebruiken om aan deze actie „kracht bij te zetten".

Indien men niet wil concluderen, dat de leiders van de Aprilbeweging hebben uitgeblonken door naieveteit of grove onkunde, dan wordt het moeilijk bij hen geen kwade trouw te veronderstellen. Geen der gestelde verzoeken (dikwijls in de vorm van eisen gekleed) was voor inwilliging vatbaar, alles wat men verwierp of vreesde zou onafwendbaar komen. Zo is de uitkomst ook geweest, de maatregelen, aangekondigd in breve en allocutie zijn onveranderd ten uitvoer gelegd.

Waarom dan al die actie? Omdat er toch iets te bereiken viel; de bisschopszetels mochten vaststaan, die van het ministerie konden aan het wankelen worden gebracht.

Op dit punt is de zaak geslaagd. Als een tweede Carthago werd de naam Thorbecke bij voortduring in de mond genomen door een ontelbare schare Catones, merendeels minores. Niet de godsdienst, de politiek bewoog de gemoederen. Om dit doel te dienen werden alle paarden van stal gehaald.

Het is onmiskenbaar, dat de minister van Binnenlandse Zaken vele vijanden bezat. Wij zagen reeds hoe slecht de verhouding was tussen de Koning en hem. Een naamloos uitgegeven brochure [1]) toont op bijna ziekelijke wijze, hoe kwalijk de hoofdstad Thorbeckes gezegde had genomen, dat de polsslag van het land maar flauw klopte. Het was bekend dat de minister zeer hoge ambtenaren niet spaarde, indien hij van hen geen medewerking kreeg. In verband hiermede werd de verwachting uitgesproken, dat bij de door de nieuwe Gemeentewet noodzakelijk geworden benoemingen van burgemeesters, de zittende functionaris van Amsterdam, Van Reenen, niet opnieuw zou worden aangewezen. Deze voorkwam dit door zelve ontslag te vragen, maar was nog in functie toen in Amsterdam de audientie werd gegeven aan Ter Haar, waarover wij straks nog iets zullen zeggen. Met welk een satisfactie de stad heeft gezien dat juist Van Reenen als nieuwe minister van Binnenlandse zaken de portefeuille van Thorbecke overnam, is in de aangehaalde brochure in kleuren beschreven.

Doch de stormloop tegen het kabinet is meer geweest dan een wraakneming van gekrenkte figuren. Voor zover men nog bij het midden der vorige eeuw kon spreken van een regentenstand en een administratieve- of dienstadel, zijn het de daartoe behorende personen geweest, die als stand (door de liberale grondwet) of in persoon (door de niemand ontziende Thorbecke) van hun laatste invloed werden beroofd. In dit verband dient een bundeltje brieven genoemd te worden, afkomstig van notabiliteiten die betrokken waren bij de befaamde Gelderse reis van Thorbecke, een inspectietocht van de minister, waarbij zijn uiterst gespannen verhouding aan het licht kwam met de Commissaris des Konings (W. A. baron Schimmelpenninck van der Oye), die met zijn persoonlijke en politieke vrienden wegbleef bij een audientie in Arnhem. Daartegenover gevoelden de liberalen zich geroepen de minister te fêteren, en deze had de zwakheid zich daartoe te lenen. Hoe onaangenaam de situatie moet zijn geweest, blijkt uit het feit dat mevrouw Thorbecke, die was meegenomen, geheel alleen bleef omdat geen der voorname Gelderse dames ,,haar kwam zien''.

Anderzijds is het bijzonder overdreven om in de ontvangst van de kant der burgerij steun te vinden voor het verwijt dat de minister

---

[1]) *Bladzijden voor Neerland's Geschiedboek van 1853 of Willem III te Amsterdam* (1853).

geen mindere plannen had dan om president te worden van een republikeins Nederland, en dat hij zich had laten omringen met bewijzen van vorstelijke eer. Bedoelde brieven, door Colenbrander met een korte toelichting afgedrukt [1]), hebben allerminst de bedoeling iets van Thorbecke door de vingers te zien, maar deze beschuldiging wordt er niet in gevonden. De enige, die zinspeelt op de mogelijkheid van wijzigingen in de regeringsvorm is de voormalige minister van Financiën (in 1847), jhr W. L. F. C. Ridder van Rappard, hoofdman van de conservatieve partij. Deze uit zijn vrees, dat het wel eens kan worden: „la maison d'Orange s'en va", doch dit houdt voornamelijk verband met zijn weinig vleiende opinie over de persoonlijke qualiteiten van de Koning, die hij „een nul" noemt. Uit zijn pen vernemen we ook, waaruit dan wèl die huldebetoging heeft bestaan: de minister heeft plaats genomen in een rijtuig met vier paarden en hem is een serenade gebracht. Een onbevooroordeelde zal daarin nu juist geen regalia zien, eerder de gebruikelijke vertoning bij het inhalen van een plattelandsburgemeester.

Om de maat vol te gieten waren er nog de conflicten tussen Thorbecke en de minister van oorlog, de generaal Forstner van Dambenoy. Deze militair, weinig bedreven in het parlementaire steekspel, had reeds direct bij zijn eerste optreden in de Tweede Kamer een opponent willen dwingen tot een duel met wapenen, toen hij werd geinterpelleerd over zijn homogeniteit met het liberale ministerie, aangezien de generaal lid was van de (antirevolutionaire) kiesvereniging „Nederland en Oranje". De krijgsman maakte bij dat debat een deplorabele indruk, en alleen de hulp van Thorbecke redde zijn portefeuille. Vlak voor de reis van de Koning naar Amsterdam werd de graaf Duchastel, die men de chef-staf van de Katholieke partij kan noemen, gewaarschuwd dat Forstner niet betrouwbaar zou zijn, en in Amsterdam tegenleiding zou geven. Het blijkt nergens dat deze minister naar de hoofdstad is gegaan; de dag na de audientie was hij in elk geval in de ministerraad aanwezig.

Reeds enige malen is de ontvangst ten paleize vermeld, waar aan de Koning het adres van Amsterdam werd aangeboden. Een commissie, met aan het hoofd Bernard ter Haar, werd daartoe ontvangen. De voorzitter had zich voor die gelegenheid gestoken in het „costuum van lid des Koninklijken instituuts" (welke instelling toen reeds was opgeheven) teneinde aan te tonen dat hij niet als

---

[1]) De Gids, 1932, IV, blz. 352 vlgg.

predikant maar als staatsburger kwam[1]). Te merkwaardiger is deze verkleedpartij, omdat de hervormde predikanten zich allerminst schaamden voor het grote aandeel, dat zij in het petitionnement hadden gehad. Ter Haar hield, hoe kan het anders?, een „heerlijke aanspraak'', die men in vele boeken kan aantreffen. Zij bevatte geen nieuwe gezichtspunten. Doch groot was de belangstelling, waarmede het antwoord van de Koning tegemoet werd gezien. Het ministerie had hem voor dat doel voorzien van een concept, dat Z.M. niet wilde gebruiken. Wijd verbreid is de mening, dat Willem III dat ogenblik heeft benut om zich los te maken van zijn ministerie, van de grondwet, en openlijk de zijde gekozen van zijn protestantse onderdanen.

Om het gewicht van de zaak zullen wij zijn woorden uitvoerig weergeven, al moet daarbij worden bedacht, dat zij niet nauwkeurig zijn vastgelegd. Er is verteld dat ze, een weinig verzacht, aan de courant zijn doorgegeven. Vast staat dat wat de pers er van gemaakt heeft, niet van hogerhand is tegengesproken.

De Koning dan begon met te zeggen, dat hij met het grootste genoegen deze heren voor zich zag en evenals zij doordrongen was van het gewicht van de gedane stap. Zijn regering had menige treurige ogenblikken opgeleverd, waarin Z.M. bemoediging vond in de liefde van zijn volk. Maar deze dag, aldus kon de deputatie zeggen tot degenen, die zij vertegenwoordigde, heeft de band tussen het Huis van Oranje en het Vaderland nog hechter vastgesnoerd en dierbaarder aan mijn hart gemaakt. Bij Witlox[2]) vindt men bovendien: „dat de grondwet de Koning de handen bond, welke hij zo had moeten bezweren als zij was. Als Prins van Oranje had hij in 1848 daarop geen invloed gehad''. In deze omissie in het perscommuniqué ligt blijkbaar de „verzachting''.

Daarin zou dan de klinkende overwinning liggen van de Aprilbeweging en de uitspraak dat de Koning zich distantieerde van zijn ministers. Het valt op, dat Ter Haar blijkbaar lang niet zo voldaan was als men later heeft verondersteld. Althans, hij repliceerde, kennelijk teleurgesteld dat het antwoord niets bevatte dat steun gaf aan de verwachting, dat er dus geen bisschoppen zouden komen.

Hoewel hij zeide te gevoelen „geen nog meerderen aandrang te mogen bezigen'' herhaalde hij op de plechtigste en nadrukkelijkste wijze te blijven protesteren.

---

[1]) J. ten Brink, *Geschiedenis der Noord-Nederlandsche Letteren in de 19e eeuw*, II, blz. 90.

[2]) A.w., blz. 30.

Reeds voordat de commissie was toegelaten werd het lot van het ministerie bepaald. De Koning ontbood Van Hall, die zich bereid verklaarde een kabinet te vormen. Naar aanleiding van de courantenverslagen over het antwoord aan Ter Haar kwamen de ministers bijeen, en het gelukte Thorbecke aller handtekeningen te krijgen onder een nota, waarin het koninklijke antwoord aan critiek werd onderworpen. Met name werd gezegd, dat de natie er niet duidelijk uit op kon maken, wat de houding was van de Koning tegenover het kabinet. Had men er terecht afkeuring in vernomen, dan verwachtten de ministers dat de regering zou worden veranderd, voor het omgekeerde geval vroegen zij een duidelijke verklaring. ,,Niemand moet kunnen gelooven, dat hij in het hoofd der Regeering tegen de Regeering steun vindt''.

Op Zaterdag werd deze voordracht van de Raad van ministers aan de Koning toegezonden; in de loop van de daarop volgende Maandag keerde de vorst naar de residentie terug zonder dat zijn antwoord bekend werd gemaakt. Die zelfde dag vergaderde de Tweede Kamer, waarbij de heer Van Doorn (reeds aangewezen om in het nieuwe kabinet de portefeuille van Financiën te beheren) het ministerie Thorbecke interpelleerde over de wijze, waarop de hierarchie was hersteld. Nadrukkelijk verklaarde de interpellant dat hij zijn motie had voorgesteld niet met het oog op de zaak, maar op de vorm, zo als hij zijn bezwaren ook slechts tegen het laatste had ingebracht. De motie nam acte van de verklaring van de minister van Buitenlandse zaken, dat onder dagtekening van 11 April (een week voor de interpellatie) aan de gezant te Rome bevel was gegeven onverwijld van zijn post te vertrekken zonder het tijdstip van zijn terugkeer te bepalen (een diplomatieke vorm van een vrij ernstige ontstemming over een daad van het Hof, waarbij de aldus verwijderde gezant is geaccrediteerd). Tevreden gesteld over dit blijk van ontstemming van Nederlandse zijde verklaarde de Kamer over te gaan tot de orde van de dag. Deze motie werd met grote meerderheid aanvaard; het is aanvechtbaar of zij een votum van goedkeuring inhield, doch in geen geval was het een uitspraak van wantrouwen of afkeuring.

Parlementair stond Thorbecke sterk. Blijkbaar heeft men aan het Hof nog gerekend met een andere uitslag, want nog steeds had de Koning zijn antwoord vastgehouden. Kennelijk is er op gehoopt dat de interpellant, die zijn ministeriële aanstelling bij wijze van spreken al in de zak had, door middel van een Kameruitspraak het kabinet

tot aftreden zou kunnen dwingen. Toen het anders liep werd de volgende dag, 19 April, een Koninklijk Besluit getekend, waarbij de ministers werden ontslagen behalve drie hunner, Pahud, Enslie en Forstner van Dambenoy. Een Kabinetsbrief aan de tijdelijk voorzitter van de Raad van ministers, die trouwens niet meer bevatte dan dat ,,Zijne Majesteit vermeent het oogenblik gekomen te zijn om in eene verandering van het Ministerie te voorzien'', werd die zelfde datum aan het Departement van Koloniën afgegeven, maar bereikte de Heer Pahud niet, daar Z.Exc. wegens een lichte ongesteldheid daar niet aanwezig was. Zo konden de aftredende ministers des avonds in de Staatscourant het Koninklijk Besluit lezen.

De Belgische gezant verontschuldigde zich bij zijn regering, dat hij dit nieuws pas kon seinen toen de publicatie was geschied, omdat ,,le plus entier secret avait été gardé [1]). Desondanks had zijn Franse collega het bericht reeds des morgens aan Parijs getelegrafeerd, waardoor de mening is versterkt dat dit land de hand in het spel heeft gehad om Thorbecke ten val te brengen. Dit onderdeel valt echter buiten het bestek van ons artikel, evenals de vraag waarom Thorbecke geen groter gebruik heeft gemaakt van de hem ter beschikking staande middelen tot voorlichting van de publieke opinie.

Een enkel woord over het verdere verloop der dingen. Had de oppositie bij monde van Groen van Prinsterer het verwijt doen horen: ,,Gij hebt niets gedaan!'' dezelfde uitspraak is voor wat betreft de organisatie der Katholieken van toepassing op het ministerie-Van Hall. Alles is uitgevoerd zoals Rome dat had gewenst, de bisschoppen hadden bezit genomen van hun zetels, en alleen een kleine plagerij in de adressering van de hun van regeringswege toegezonden stukken bleef over van zo veel tumult. Zelfs de door het vorige kabinet gegeven blijken van ontevredenheid op het Hof van Rome, de terugroeping van onze gezant, werd spoedig ongedaan gemaakt, zonder dat van Pauselijke zijde enige concessie was gedaan. Er vertrok zelfs een bijzondere missie naar Rome, die niet slaagde in haar opzet (o.a. alsnog wijziging te brengen in de vestigingsplaats van het aartsbisdom) en alleen een klein succesje boekte met betrekking tot de door de bisschoppen af te leggen eed.

Geen der vele opgeroepen schrikbeelden, van inquisitie af tot de bekommernis over de ,,hooge en prachtige leefwijze van een Roomschen bisschop'' toe, bleek te worden bewaarheid.

---

[1]) Tijdschrift voor Geschiedenis, 44e jaargang, 1929, blz. 154.

In de anti-papistische pers klonk weldra een toon van de grootste ontevredenheid. Wat de Hervormde Kerk betreft, spoedig kon men zich beklagen over het feit dat het enige wapen, dat blijkbaar tegenover Rome dienst kon doen een mes bleek, dat ook in het eigen vlees sneed. De Wet op de Kerkgenootschappen verraadt reeds in haar naam, hoe zij de Kerken op één hoop smijt en zo niet naar titel dan toch naar feite behandelt naar het gewone verenigingsrecht. Dezelfde breidel zou door de overheid kunnen worden gebruikt om het touw der luidklokken te vervangen bij de Roomse als andere kerken. Voor zover in de Hervormde Kerk sprake is van een ambtsgewaad, houdt de wet van het Ministerie van Apaisement het van de straat, evenals de priesterlijke stola. Arme herinnering aan tachtig jaren strijds; o Geuzenvolk, duldt gij die smaad, die hoon?

Er is in het voorafgaande gezegd, dat de predikanten grotendeels aan de leiband hebben gelopen van de conservatieve politici, die beter dan zij door hadden, waartoe de Aprilbeweging wèl en niet kon dienen. Deze stelling behoeft een bewijsplaats. In het reeds vermelde werk van dr Vos over Groen treft men een uittreksel aan van het notulenboek van de Utrechtse Kerkeraad, de eerste die een adres opstelde, dat vervolgens in afschrift, aan alle Kerkeraden werd toegezonden en gretig navolging vond. Wij lezen daar, dat op 14 Maart door ds Montijn de wens werd uitgesproken, dat er een speciale vergadering zou worden belegd om te beraadslagen „wat nog meer zou kunnen worden gedaan tot handhaving der Evangelische Kerk in ons midden". Op laatstbedoelde bijeenkomst werd de wenselijkheid uitgesproken van het zenden van een adres. Daarop haalde dr Kemink een concept te voorschijn, afkomstig van een lid buiten de vergadering. Dit stuk was afkomstig van mr B. J. Lintelo baron de Geer van Jutphaas, een invloedrijke figuur in de antirevolutionaire partij. Niet de predikanten, de politicus is de „Urheber" van de petities geweest. Dat men liever heeft geluisterd naar de leiding van de partij dan naar die der Kerk, is een treurig bewijs dat men meer heeft gekeken naar de stembus dan „de gelovige blik naar boven geslagen", zoals de Algemene Synodale Commissie aan de gemeenten had aanbevolen.

In scherpe tegenstelling tot de taal van vele Kerkeraden staat dit herderlijk schrijven, dat in extenso te vinden is als Bijlage (B) blz. 159–169 van de Handelingen van de Algemene Synode 1853.

Het is in dit stuk, dat de reeds gedane aanhaling voorkomt, dat er „onheilig vuur" op het altaar gebracht is. De commissie onderneemt

haar brief om „uwen godsdienstigen en kerkelijken ijver, zoo veel noodig, te bekrachtigen, bezadigen en heiligen".

Met nadruk wijst deze herderlijke brief op de voorrechten, welke de belijders hebben tegenover de wereld. Bijbelwoord in alle huizen, ongehinderde prediking des evangelies en gebed stellen hen in de vrijheid van kinderen Gods. Op waardige toon worden deze „goeden" gesteld tegenover de alom rondwarende schrik- en spookgedachten, en wordt een beroep gedaan op wat men zou kunnen samenvatten als de levende lidmaten. Het is duidelijk dat het de schrijvers niet verborgen is gebleven, dat zich onder dezen heel wat hebben gemengd in de kosterijen en consistoriekamers, die wèl kwamen tekenen, maar sinds lang niet meer gehecht waren aan de wijnstok.

Tegenover de vele herinneringen aan de historie, als strijdmiddel gebruikt, stelt de commissie: „De geschiedenis van ons Vaderland verheft hare stem ter waarschuwing, dat geene godsdienstige en kerkelijke geschillen tot partijleus noch tot masker van staatkundige en eerzuchtige bedoelingen gebruikt mogen worden."

Het was onvermijdelijk in onze beschouwing veel te vermelden, dat een groot deel van ons volk niet tot eer strekt. Het onheilige vuur is spoedig uitgebrand; zelden is er meer op de Aprilbeweging teruggekomen indien het niet was uit historische belangstelling. De tijdgenoten hebben de gebeurtenissen vooral gekenschetst met deze woorden: het was een „mouvement spontané" en de actie stond op evangelische bodem. De onjuistheid van het eerste menen wij te hebben aangetoond. Ten opzichte van het andere zijn er slechts enkele, hier niet genoemde doch evenmin vergeten uitspraken van pastorale bewogenheid. Kan men om deze enkele rechtvaardigen een vonnis tegenhouden?

Het antwoord blijve aan de lezer; wij voor ons achten het een verkwikking, dat aan het slot een bewijs kon worden geleverd dat in de leiding van de Nederlandse Hervormde Kerk een pax, zo niet romana, maar dan toch evangelica gepredikt is.

FACTOREN, DIE VERGETEN WORDEN

Niet-theologische factoren, die de eenheid van de Kerk kunnen belemmeren of bevorderen

DOOR

H. VAN DER LINDE

Utrecht

Inleiding

Bij veel theologen en gemeenteleden, ook in onze tijd, leeft de overtuiging, dat de redenen waarom de Kerk van Christus in de loop der eeuwen zo verscheurd is geraakt, vooral op het gebied van de theologische en dogmatische vragen moeten worden gezocht. De grote scheuringen zijn divergente beslissingen geweest ten aanzien van de waarheidsvraag. Nà deze grote beslissingen hebben de voornaamste tradities van het Christendom zich in divergerende zin ontwikkeld. Deze mening is ongetwijfeld juist. Bij de werkelijk gróte scheidingen speelt het geschil inzake de waarheidsvraag nog steeds de overheersende rol. Men mag echter daarbij iets anders niet vergeten.

Geen van de grotere of kleinere scheuringen zijn waarheidsbeslissingen geweest in pure en onvermengde zin. Ze zijn haast allen omgeven geweest van een wolk van andere, van z.g. niet-theologische factoren, die de breuklijnen in de Christenheid mede hebben opgeroepen en deze vaak nog tot op heden doen voort duren. De naam „niet-theologische factoren" is misschien niet gelukkig gekozen, maar tot op heden hebben we geen betere ervoor kunnen vinden. In ieder geval is die baaierd van historische, psychologische, sociaal-economische, politieke en sociologische factoren ermee bedoeld, die bij de scheuring tussen twee geloofsgemeenschappen een belangrijke rol hebben mee gespeeld. We behoeven maar te denken aan de politieke factoren, die de eeuw van Reformatie en Contrareformatie hebben bepaald, of aan onze eigen tachtig-jarige vrijheidsoorlog, die zowel religionis causa als ook libertatis ergo werd gevoerd. We begrijpen dan dat theologische en niet-direct-theologische factoren in zulk een gebeuren vaak onontwarbaar zijn verstrengeld geweest.

Nu heeft men in de Oecumenische Beweging, o.a. bij de voorbereiding van de Lund-conferentie, oog gekregen voor de dominerende betekenis van deze factoren. Het is immers juist, dat de theologische geschilpunten in onze tijd veel aan betekenis hebben ingeboet. Soms zijn de redenen van scheuring helemaal niet dogmatisch van aard geweest. De Methodisten en het Leger des Heils in Engeland

hadden de Kerk van Engeland nooit behoeven te verlaten, wanneer deze kerk voldoende elasticiteit had gekend om aan deze opwekkingsbewegingen binnen de kerk ruime armslag te geven.

Maar ook dan wanneer de scheuringen wèl om dogmatische redenen uitbraken, mag worden gezegd dat thans vaak veel is veranderd. Men is bv. door gemeenschappelijk Schriftonderzoek tot een oplossing der geschillen gekomen door een nieuwe visie in synthese. Of anders is gebleken, dat de beide controverse meningen best als schoolverschillen binnen de eenheid van de Kerk van Christus mogen blijven bestaan. Om allerlei redenen hebben verschillende dogmatische twistpunten zoveel van hun stringente betekenis verloren, dat men in veel gevallen niet meer tégenover elkaar staat, maar met elkaar als zusterkerken heeft leren omgaan.

De niet-theologische factoren echter, vooral die, welke zijn opgekomen nadàt de breuk een onomstootbaar feit was geworden, heersen onverminderd voort en zij staan een eventuele organische hereniging van twee kerken in de weg. Daarom is het oog van de Commissie voor Geloof en Kerkorde binnen de Wereldraad van Kerken vooral op de studie van deze factoren gevallen. Niet altijd echter bestaat er aan de kant van theologen en kerkleiders voldoende belangstelling voor dit aspect. Misschien worden wij met deze factoren liever niet geconfronteerd. Zij zijn immers het gebied waar het zondige en klein-menselijke op heel concrete wijze aan de dag treedt. Het is tevens het terrein waar in de praktijk de meeste voetangels en klemmen liggen. In vergelijking met deze vragen is het ongetwijfeld interessanter met de vergelijkende studie van de dogmatische geschillen bezig te blijven. Men merkt dan echter niet, dat men met leden van andere kerkgenootschappen over geloofsgeschillen twist, terwijl zich binnen de eigen kerk verschillen van geloofsinzicht openbaren, die veel dieper reiken dan wat ons als kerken scheidt. Men drijft zo op wolkjes langs de zonnige theologenhemel, maar men staat niet meer met de benen op de grond. Zodra men immers met concrete projecten of voorstellen tot hereniging te maken heeft, steken al deze niet-theologische factoren hun verraderlijke kopjes omhoog. Ze blijken dan een veel grotere betekenis te hebben, dan we ons tevoren hadden gerealiseerd.

Dat komt mede hieruit voort, dat de niet-theologische factoren zulk een verborgen en heimelijk bestaan voeren. We zijn ze ons vaak in het geheel niet bewust. Wanneer we ons er van bewust wòrden, spreken we ze liever niet uit, maar houden ze onder de tafel, totdat

ze vroeg of laat toch tot verschijnen worden gedwongen. Vooral van de psychologische factoren geldt dit verborgen karakter van bestaan. Maar daarom zijn ze ook dubbel gevaarlijk. Want zij zijn soms de eigenlijke redenen waarom het maar niet tot hereniging wil komen, ook al is men inzake de waarheidsvraag dicht tot elkander genaderd. De Engelse geleerde, C. H. Dodd heeft aan de secretaris van de Commissie voor Geloof en Kerkorde een brief geschreven, – die veel opzien heeft gebaard – over deze factoren, waar men niet voor uit wil komen en die toch onuitgesproken het terrein van gesprek beheersen. Hij zegt in deze brief dat hem in de loop van vele jaren bij oecumenische gesprekken eenzelfde verschijnsel telkens weer heeft getroffen. Nadat twee partijen dogmatisch tot overeenstemming waren gekomen en men zou menen dat het ogenblik van verzoening was aangebroken, kwamen opeens nieuwe factoren van scheiding op tafel, waar nog nooit tevoren iemand melding van had gemaakt. De bereikte eenstemmigheid werd daardoor als haast waardeloos bevonden en het gesprek kon weer van voren af aan beginnen. Soms, zegt Dodd, was het inderdaad een reculer pour mieux sauter. Soms werden we terecht op ons punt van uitgang teruggeworpen, omdat we een belangrijk punt van overweging hadden vergeten. In vele andere gevallen was dat helemaal niet het geval. Men moet dan concluderen, dat in ons onderbewuste, althans in het verborgene, allerlei ongenoemde factoren in het gesprek mee hebben gespeeld, waar we niet mee voor den dag hebben durven komen en die toch de uitgang van de discussie beheersen. Kort en goed gezegd: Men voert soms gesprekken over eenwording, maar men bedoelt helemaal niet ernstig dat het ooit zover komen zal. Men is zich daarvan niet helder bewust, maar intussen staan de feiten zo. Men heeft om de een of andere reden er helemaal geen zin in. Men heeft zelfs onuitgesproken phobiëen. Pas uiteindelijk, wanneer men zich niet langer achter theologische geschillen kan verschuilen, omdat die zijn weggenomen, komen de halfbewuste en niet-gebiechte factoren als aapjes uit de mouw.

Het is verrassend om te zien, wanneer men zich met dit vraagstuk bezighoudt, hoevele en van hoe verschillende aard deze niet-theologische factoren zijn. Ze komen meestal niet in pure gedaante voor, maar zijn meest verbonden met een of ander theologisch punt. Ze treden ook niet als enkelingen op, maar ze vormen meest een kluwen van factoren, zo onontwarbaar en zo onoverwinbaar, dat men denkt dat er van hereniging nooit iets kan komen. Het kan daarom te meer van nut zijn dit kluwen uit de war te halen, en ons deze dingen stuk

voor stuk bewust te maken, om ze daarna onder de gehoorzaamheids-aanspraak van Jezus Christus te plaatsen. Onder de vraag, of deze factoren nu werkelijk zo'n grote rol mogen spelen dat we hen toestaan in feite het Lichaam van Christus verscheurd en machteloos te maken.

De Commissie voor Geloof en Kerkorde heeft aan dit onderwerp een studieconferentie gewijd, in Bossey, Zwitserland, November 1951 gehouden. Een kort en zakelijk rapport is over deze conferentie verschenen, dat in Nederland is vertaald, en dat aan ieder moge worden aanbevolen, die zich voor het concrete werk van de hereniging van Christus' Kerk interesseert. (Dit behoort trouwens ons allemaal te interesseren!). Dit rapport, aangevuld met een tweetal van de beste lezingen in Bossey gehouden, is ook aan de afgevaardigen van de conferentie over Geloof en Kerkorde Augustus 1952 in Lund, Zweden ter discussie toegezonden. In dit artikel willen we iets dieper op dit vraagstuk ingaan, met het oog op het concrete herenigingswerk in de wijde wereld, als ook met het oog op de eigen Nederlandse situatie. We hebben daarom een aantal factoren gekozen, die ieder het meest direct aanspreken. We hebben steeds eerst naar de les der historie gevraagd, en die dan op de actualiteit betrokken. We meenden, dat het de moeite waard was ook in Nederland eens uitvoerige aandacht voor dit onderwerp te vragen. Vooral aan de gemeenteleden, die terecht zo op concrete herenigingen aandringen, moge de studie van deze factoren worden aanbevolen. We zullen immers ook in Nederland in de gesprekken rondom hereniging ons nog veel realistischer met déze vragen moeten bezighouden. Het is wel begrijpelijk, dat vooral theologen het een beetje gênant vinden te moeten ontdekken dat het feit dat een bepaalde plaats of landstreek voor deze of gene confessie werd bewaard niet op godsdienstige, maar soms uitsluitend op politieke of sociologische factoren is terug te voeren. Het eerlijk onder ogen zien van zulk soort feiten zal ons behoeden voor een al te hitzige confessionele ijver. Zo hopen we met dit artikel te bereiken, dat ook anderen het belang van deze factoren zien en daarmee heel concreet rekening gaan houden in de gesprekken die ook in ons land lopende zijn. Dan is aan het gestelde doel beantwoord.

Het rapport van Bossey heeft ons onderwerp in drie delen gedeeld, nl. in factoren, die de scheuringen hebben veroorzaakt; factoren, die ze nog heden doen voortduren en ten derde nieuwe factoren, die op het ogenblik aan het opkomen zijn. We houden aan die nuttige driedeling vast. We stellen tenslotte de vraag wat er gedaan kan

worden en besluiten met een korte literatuuropgave over ons onderwerp.

Niet-theologische factoren, die scheuringen hebben veroorzaakt

1. De geschiedenis leert ons, dat de eerste reden waardoor de Kerk van Christus gespleten is in een gescheiden traditie van Oost en West de *geografische en culturele afzondering en vervreemding* is geweest waaruit tenslotte, eerst veel later, een schisma is voortgekomen. Eeuwen lang hebben Orientaalse en Latijnse christenheid in een diepe, geestelijke eenheid geleefd, zij het met eigen bijzondere aanleg en expressievermogen. Oost en West zijn echter geleidelijk aan een gescheiden ontwikkeling tegemoet gegaan en hebben geen voeling gehouden met elkanders beleven. Het Westen kerstende de barbaren en het Oosten, met eigen suprioriteitsbesef, had voldoende met moeilijkheden in eigen boezem te kampen. Uit deze geleidelijke vervreemding is eerst later een scheiding „geworden" en zelfs „gemaakt". Een zelfde situatie bedreigt ons in het heden, waar de kerken in het Westen en achter het ijzeren gordijn niet langer deel hebben aan gemeenschappelijke historische beslissingen en ervaringen. De dreiging is momenteel acuut, dat de onderlinge vervreemding absoluut zal worden. Het is daarom een goede policy van de Wereldraad van Kerken te pogen de hele Wereldkerk, zolang als mogelijk is, in gezamenlijk gesprek en uitwisseling van ervaringen vast te houden.

2. Een andere belangrijke oorzaak van scheuring is het feit geweest, dat Kerk en staat in vroeger eeuwen *de bestaande godsdienstige eenheid met middelen van physiek geweld hebben willen bewaren.* De Amerikaanse Vrije Kerken (zelf uit de behoefte naar godsdienstvrijheid geboren!), tonen in de oecumenische gesprekken een overgrote gevoeligheid op dit punt. Zij kunnen blijkbaar op de eenheid van de vroegere grote christelijke eeuwen niet anders terug zien dan als op een tijd waarin kerkelijke eenheid altijd met vervolging en geweldpleging was verbonden. Nu is het niet zo moeilijk, vanuit een later cultuurstadium, praktijken van vroeger eeuwen te veroordelen. Men moet billijkheidshalve ook bedenken dat vroeg-christelijke en reformatorische eeuwen nog het besef hadden dat door ketterij de zedelijke grondslagen van de samenleving zelf werden aangetast. Immers zo alleen is ook de houding der Reformatoren tegenover de Wederdopers te verklaren. Maar tevens zij gezegd, dat elke kerk in deze tijd het gebruik van zulke middelen uit beginsel en onder elk beding behoort af te zweren. Het is noodzakelijk dit nog te zeggen, in een

tijd, waarin verontrustende berichten tot ons komen over aperte vervolging van Protestanten in Bolivia. De zaak der godsdienstvrijheid is in de Oecumene naar alle kanten actueel. Het rapport van Bossey zegt terecht, dat we moeten streven naar een eenheid, die met volstrekte vrijheid in overeenstemming is.

3. Scheuringen treden ook op, wanneer een niet-kerkelijke instantie, bv. de overheid *een kerkelijke eenheid aan zijn onderdanen wil opdringen.* Dit is in het Duitsland van vroeger eeuwen, onder het heersende beginsel van het Territorialprinzip, vaak gebeurd. Ook de Preussische Union van 1817 spreekt in dat opzicht nog de taal van de kerkelijke voogdij van vorsten, die trachtten het deerlijk versplinterde Evangelische Duitsland tot grotere eenheid terug te voeren. In onze tijd hebben gelijksoortige verschijnselen zich voorgedaan in Hitler-Duitsland, waar Rijksbisschop Müller van de ene Evangelische Rijkskerk in Duitsland droomde. Of ook wel in het gebied van de jonge kerken in het Oosten, waar soms in oorlogstijd nationale raden van kerken tot stand kwamen, op wens van de overheid. Zo in Japan, China, e.a. Het is begrijpelijk, dat groepen van kerken zich tegen zulk een eenheid uit nationaal of politiek motief verzetten.

4. Een schisma kan ook optreden doordat een deel van de kerk zich van het geheel losmaakt (secessie), omdat *de heersende kerk in zulk een staat van verval en bederf is gekomen,* dat men zelfs aan de mogelijkheid van herstel is gaan wanhopen. We hebben hier met een van de – ook theologisch gezien – allerbelangrijkste vragen te maken, met deze, of men de kerk wel om deze redenen mag verlaten. Of Christus niet veeleer van ons vraagt, Zijn Kerk langs de weg van boete en zelfheiliging, van binnen uit, tot hervorming en vernieuwing te leiden. We laten echter dit geloofspunt hier buiten beschouwing. Als illustratie is voldoende te wijzen op de Kerk van de Middeleeuwen, naar haar empirische situatie, toen zij in zulk een deplorabele staat van verval was geraakt, dat velen door het gedurig mislukken van de Reformconcilies alle hoop op verbetering hadden opgegeven. Zo kan de R.K. historicus Joseph Lortz erkennen dat de Reformatie ,,historisch'' gezien onvermijdelijk is geweest.

5. De Kerk kan ook nog op geheel andere wijze schuld dragen aan een vredebreuk, die is ontstaan, doordat men *charismatisch bewogen personen,* die een profetische of apostolaire roeping hadden (b.v. opwekkingsbewegingen), *uit de gemeenschap stoot* (*ejection, expulsion*). We noemden al de Methodisten en het Leger des Heils, die hun gezegende werking best binnen de Anglicaanse staatskerk hadden

kunnen uitoefenen, wanneer deze kerk in die dagen niet zo verkalkt en stijf van botten ware geweest. Dit is een vermaning aan elke kerkgemeenschap om bewegingen van vernieuwing niet door uitstoting tot secten te maken, waar zij een orde binnen het kerkverband bedoelden te zijn.

6. Scheuring treedt evenzeer op, wanneer *groepen om redenen van ras*, of soortgelijke motieven, *worden gediscrimineerd*. De kleurling wordt, als hij converteert naar de Mohammedaanse religie, daar terstond in connubium en commercium opgenomen. Maar bij de blanken zit hij in de keuken en mag hij God aanbidden in gesegregeerde gemeentesamenkomsten. Ondanks onmiskenbare verbetering moet de situatie in dat opzicht in de Verenigde Staten en Zuid-Afrika nog steeds betreurenswaardig worden genoemd. Ook in de USA is nog 93 % van de Protestantse negers in zuiver gekleurde godsdienstige gemeenschappen georganiseerd. Van de 7 %, die in blanke kerkgenootschappen zijn opgenomen, participeert slechts 0,1 % in een gemengde eredienst. Dit heeft ook theologisch en godsdienstig belangrijke consequenties. De negergemeenschappen zijn er op uit een eigen theologie te ontwikkelen, zover mogelijk van die van de blanken verwijderd. Ze zijn zo aan de meest vreemde en bizarre geestelijke invloeden blootgesteld. Nergens woekert het sectenleven zo weelderig als in de Harlembuurt in New York of in de negerdenominaties in Zuid Afrika.

7. Helaas zijn scheuringen ook steeds weer *het gevolg* geweest *van geslaagde herenigingen*. Een deel van één van de tot hereniging gekomen kerken doet niet mee. Wat vroeger dus één denominatie (kerkgenootschap) was, splijt nu in tweeën. Een deel dat herenigt, en een deel dat achter blijft. Zo deed bij de vereniging van de United Church of Canada $\frac{1}{3}$ deel van de Presbyteriaanse kerk niet mee. In Schotland bleef een deel van de Verenigde Vrije Kerk bij de Reunio van 1929 met de Church of Scotland het eigen gescheiden bestaan voortzetten.

8. Nieuwe redenen tot onenigheid of tot het breken van een landelijke kerkelijke eenheid kan ook de *immigratie* wezen. Zo waren in Canada drie Protestantse groeperingen met elkaar gekomen tot de Verenigde Kerk van Canada. Thans komen Nederlandse immigranten binnen, die zich bij de voorhanden kerkgenootschappen aldaar niet thuis voelen, en daarom vanuit N. Amerika nieuwe afdelingen van de Christian Reformed en van de Reformed Church uit Amerika hebben opgezet. De ervaring heeft bewezen, dat het voorlopig niet anders kan en dat men met generaties zal moeten rekenen voordat

ook deze nieuw-binnengekomenen geestelijk zo ver zijn geassimileerd dat men tot verdere integratie kan voortschrijden. Een spijtige ervaring is het voor de Canadese kerken intussen wel. Waar als in Australie en in N. Zeeland, immigranten, lid kunnen worden van de bestaande (Presbyteriaanse) Kerk, is dit ongetwijfeld verre te verkiezen.

9. *Nationale of politieke tegenstellingen* scheuren soms een kerk over de gehele lengte open. Zo heeft de Amerikaanse burgeroorlog de verdeeldheid tussen de denominaties daar sterk in de hand gewerkt. Verschillende kerken zijn in een Noordelijk en Zuidelijk deel opgespleten, die nu met tal van grieven tegenover elkaar staan. Zo moesten dus in China, tot voor kort, kindertjes door de Southern Baptists uit de USA bemissioneerd, de naam van dat kerkgenootschap dragen, waaraan zo sterk de herinnering was verbonden van een politieke onenigheid in het verre verleden van het zendende land. Gelijke spanningen doen zich voor in de politieke controverse van Oost en West. Tussen de Hervormde Kerk in Hongarije en haar vluchtelingengemeenten in ballingschap. Evenzo tussen de Russisch Orthodoxe Kerk en de vele emigrantenkerken. Als ook tussen de Orientaalse kerken rondom Constantinopel georganiseerd tegenover die Orthodoxe kerken die zich onder de banier van Moskou scharen.

10. *Het opkomend nationalisme* bij de jonge kerken in Azie kan de reden worden van een volkomen breuk met de zendende zusterkerk in het Westen. De zelfstandigwording van de Oosterse volken gaat met een vanzelfsprekende autonomie in godsdienstig en kerkelijk opzicht gepaard. Soms gaat deze ontwikkeling echter zover, dat de vroegere geestelijke band en gemeenschap met de zendende kerk wordt verloochend en verbroken. Een duidelijk voorbeeld is de tragedie die zich in de kerken van China afspeelt, waar vele groepen zich hebben laten vinden voor de „Oppose America, Aid Korea Movement", en de missionaire arbeid van de Amerikaanse kerken thans als imperialisme en aggressie brandmerken. Solidariteitsverklaringen als van de Hakka Kerk in Zuid China zijn uitzonderingen. Ook in Indonesië heeft de blijvende oecumenische verbondenheid even in de crisis gestaan, maar over het algemeen is het besef van verbondenheid, in nieuwe vormen en onder nieuwe omstandigheden, bewaard gebleven.

11. We weten uit de geschiedenis, hoezeer de *factoren van menselijke eerzucht, aggressie en geldingszucht,* een bedroevende rol hebben gespeeld. Men haalt in dit verband graag het voorbeeld van de patriarch van Constantinopel, Michael Caerularius aan of ook wel het

optreden van kardinaal Humbert, die de banbul tegen de kerk van het Oosten op het hoofdaltaar van de Hagia Sophia legde en zo een bijdrage leverde tot het doorbreken van het schisma tussen Oost en West. Van de figuur van Caerularius is men in dit verband tegenwoordig niet meer zo zeker. Wel moet nog het feit worden genoemd, dat de Paus ten tijde van het doorbreken van Luthers reformatie aan Eck, Luthers persoonlijke en meest verbeten tegenstander, opdracht gaf tegen hem in het krijt te treden. Ook in onze tijd kennen we wel scheuringen, waarin naar veler oordeel factoren van persoonlijke aard een veel te grote rol hebben gespeeld. In het algemeen moet worden gezegd dat wat soms voor beginselvastheid, voor kloekheid in het strijden of anderszins wordt aangezien psychologisch heel anders moet worden beoordeeld.

Hoewel deze factoren moeilijk concreet zijn aan te wijzen, zijn we allen uit ervaring overtuigd van de realiteit en mogelijkheid van deze factoren in elke geloofsgemeenschap.

II

Niet-theologische factoren, die de gescheidenheid doen voortduren

Onder de factoren die we hier moeten vermelden behoren vanzelfsprekend ook vele van sub I. Toch moet nog een aantal afzonderlijke factoren worden genoemd, die krachtige belemmeringen zijn in het naar elkaar toe groeien en tot hereniging komen van de kerken. Meestal zijn deze factoren zelf het gevolg van en voortgekomen uit het ontstane schisma. Op hun beurt echter leggen ze die scheiding zo onherroepelijk vast door de stolling van nieuw-ontstane levensvormen, dat de kerken niet anders dan met grote krachtsinspanning erin zullen slagen deze historische vormen te doorbreken en samen met de andere kerken de worp te wagen naar een gemeenschappelijke nieuwe toekomst.

1. Onder dit soort factoren moet allereerst het proces van het ontstaan van de confessies of ook wel *het ontstaan van de status quo* worden genoemd. Twee kerken zijn uiteen gegaan. De pogingen tot verder gesprek en verzoening zijn mislukt. De strijd om de macht en om invloedssferen is tot een zeker evenwicht gekomen. De beide scheurkerken liggen nu als blokken in defensieve houding tegenover elkander. Dit is b.v. het beeld van Reformatie en Contrareformatie na de Godsdienstvrede van Münster. Over en weer heeft men erin berust dat de Kerk gebroken is. Men leeft in territoriaalsysteem

naast elkander. Men negeert de ander, welke houding weer wordt doorbroken door de machtsstrijd, die als bij elke status quo slechts sluimert. We zijn de periode van de confessies of denominaties ingegaan.

2. Op de periode van het machtsevenwicht volgt die van de consolidatie van de bestaande verhoudingen. Nu komen de factoren op de proppen, die de kerken, (of denominaties, zoals men ze eigenlijk noemen moet), tegenover elkaar gaan vastleggen. Allereerst valt ons de haeretische d.i. sectarische, d.i. *eenzijdige ontwikkeling* op in geloof en vroomheidsleven van beide confessies. Geen van beide groepen is meer vrij. Hoewel men de ander bedoelt te negeren, laat men zich toch door hem in zoverre overheersen, dat de hele verdere ontwikkeling door de reactie, door de tegenstelling tot de ander is bepaald. Dit geldt zowel voor de ontwikkeling van het dogma als van de spiritualiteit (dus van het geestelijke leven). Het dogma wordt eenzijdig, wijl defensief doordacht, en versterkt op die punten die door de ander worden aangevallen. De spiritualiteit beoefent bij uitstek wat door de ander als on-christelijk wordt bestreden. Zo jagen twee geloofsgemeenschappen elkaar in het harnas en zet een divergente ontwikkeling van die beide kerken in, die een enorm verlies betekent aan catholiciteit (d.i. aan universaliteit) voor beiden.

3. Het beginsel van scheiding werkt zich vervolgens uit in de totaliteit van beider leven. De beide confessies ontwikkelen ieder *een eigen (afgeknotte) catholiciteit.* Nu wordt de tegenstelling op àlle punten van het leven voelbaar. Elk der confessies groeit uit tot een eigen heilsweg, waarin straks generaties het geloof eeuwen lang hebben ontvangen en waarin ze leerden leven en sterven. Er ontstaat een eigen vorm van eredienst, van moraal en van christelijk leven. Grote verschillen ontwikkelen zich in godsdienst-psychologisch opzicht. Een Protestant begrijpt er niets van, hoe een R. Katholiek een zelfde gebed talloze malen kan herhalen. Deze echter acht het vrije gebed van de predikant in de Protestantse eredienst op de grens van woordenkraam en oneerbiedigheid. Men ontwikkelt aan beide zijden zo zeer een eigen weg van geloofsleven, dat de geloofsvormen waarin de één zijn godsvrucht belijdt straks voor de leden van de andere geloofsgemeenschap al niet meer begaanbaar zijn. In een volslagen R. Katholieke omgeving zou men Protestantse boeren in de diaspora (verstrooing) niet naar de Eucharistieviering bij Rome kunnen verwijzen. Die weg is voor hen niet meer mogelijk als een weg tot God. Ze zouden de Mis poppekast vinden, zoals een R. Katholiek zich in de Protestantse eredienst voelt verkillen, omdat zij

alle schoonheid, alle transparantie en ieder sacramenteel beleven mist. Het proces van de confessionele vervreemding is volkomen geworden.

4. Een gevolg daarvan is, dat leden van beiderlei geloofsgemeenschap elkaar als kennissen of als buren nog wel ontmoeten, maar voortaan alleen *binnen het seculaire raam van de volksgemeenschap*. Ze kunnen daar met elkaar best opschieten, maar alleen door over de geloofsgeschillen te zwijgen. Zoals gemeenteleden in mijn vroegere diaspora-gemeente zeiden: „We kunnen het best met elkaar vinden, maar we praten nergens over." Beter bewijs van vervreemding en van afwezigheid van besef samen in de ruimte van de Una Sancta te staan is niet denkbaar.

5. Zo nemen de confessioneel bepaalde levensvormen geleidelijk vaste vormen aan. Dit proces gaat nog verder door. Confessies brengen *culturen* voort. En daarin stollen de geloofsgeschillen eerst recht tot gestalten en vormen die haast niet meer te doorbreken zijn. Men kan elkander's cultuur niet anders dan als antipode verstaan. Men denke aan het culturele leven van N. Amerika, dat sterk door het Puriteinse Protestantisme werd gevormd. Een sterk besef voor geloofsvrijheid, gelijkheid en onafhankelijkheid werd daar gekweekt. Daartegenover staat het veelszins corrupte leven van sommige Z. Amerikaanse landen, een gebied dat ook in politiek opzicht op een gedurig in werking verkerende vulcaan gelijkt. Zo groeien de culturele tegenstellingen van Romaans tegenover Germaans en Angelsaksisch levensbesef. Van Puriteinse ingetogenheid op de Veluwe tegenover de lichtere levensstijl van het Roomse Zuiden.

6. Deze culturen groeien op hun beurt tot *machtssferen* uit. Zoals bij elke status quo is het machtsevenwicht gedurig bedreigd, en ontstaan er spanningen om dat evenwicht met alle middelen te handhaven. In vroeger eeuwen was die strijd vooral politiek gericht. Tegenwoordig wordt ze minstens zo sterk op economisch en sociologisch terrein gevoeld. Door de toename van bevolking bij een van beide partijen wordt de status quo eerst sociologisch, dan ook geestelijk bedreigd. Zo dringt de R.K. bevolking uit het Zuiden van ons land op naar het Noorden, naar Zeeuws Vlaanderen, de Achterhoek en verder. De machtsstrijd daar mee verbonden brengt een bitterheid en haat teweeg, die een onderling begrip, een begeerte tot gesprek en tot reintegratie, voor de eenheid der Kerk, onmogelijk maken. De zelfde situatie treffen we in Zwitserland, Engeland en in de USA aan.

7. De relatie tussen de kerken wordt bovendien nog vergiftigd door *de herinnering aan wat men over en weer elkaar heeft aangedaan.*

Men mag hier van collectieve traumata spreken, die eeuwenlang een betere verstandhouding belemmeren. Men denke aan namen als Alva en de Bartholomeusnacht. In dat verband was het initiatief van de Franse Dominicaan Congar belangrijk, die elk jaar op de dag van de Bartholomeusnacht een Mis opdraagt, met de intentie van verzoening voor het toen gepleegde onrecht. Reformierten en Lutheranen in Duitsland hebben reden elkaar veel te verwijten wat betreft het behandelen van elkanders gelovigen, kerkgebouwen en eredienst, in gebieden die met het omgaan van de vorst van confessie wisselden. De non-Conformisten in Engeland brengen de Anglicanen in herinnering, hoevelen van hun mensen om des geloofswille in de kerker hebben moeten zuchten. De laatsten verwijten de eersten weer dat Cromwell met opzet hun prachtige kathedralen tot paardenstallen ontwijdde. De Remonstranten denken aan de vervolging die tegen hen heeft gewoed. De Chr.-Gereformeerden kunnen van de inkwartiering van dragonders spreken, die in de dagen van de Afscheiding in hun huizen werden gelegerd.

8. De haat, de angst en het onderlinge wantrouwen woekeren het sterkst, indien ook maar *enige onzekerheid bestaat inzake de civiele tolerantie*. Zo zijn ook velen in Nederland van zorg en afkeer tegenover de R.K. kerk vervuld, omdat zij menen, dat wat in Spanje of Bolivia gebeurt de logische consequentie is van het R.K. kerksysteem. De situatie in andere landen is huns inziens alleen een bewijs van Roomse zin voor opportunisme, maar niet van een andere principiele beoordeling van het gebruik van physiek geweld in geestelijke zaken. Men vreest, dat wat elders gebeurt, zich hier, in gedempte en meer gecultiveerde vormen, zal herhalen. Ongelukkige en betreurenswaardige incidenten als van Venlo versterken de zodanigen zeer in het diep gewortelde wantrouwen. Men verwacht van een Roomse eventuele meerderheid een systeem van zedelijke bevoogding en geestelijke slavernij, waarop men slechts met haat antwoorden kan.

9. De confessionele vervreemding tussen de kerken is in de loop der eeuwen door de *voorlichting over elkaar* niet verminderd, maar eerder vermeerderd. Na een aantal jaren gesprek tussen Protestantse en R.K. theologen in Nederland kan men zo ongeveer beoordelen wat er bv. 10 of 20 jaar geleden in ons land aan „voorlichtende" literatuur over elkander bestond. Nog heden is men verslagen, als men kennis neemt van wat Protestantse en R.K. kinderen op de scholen aan voorlichting in vaderlandse en kerkelijke geschiedenis krijgen voorgezet. Het is nog maar sinds kort dat een eerlijke oecu-

menische geschiedsschrijving moeite doet aan een complex gebeuren zowel van Reformatie als van Contra-reformatie volledig recht te doen. In dit opzicht is reeds veel bereikt en mag worden gezegd dat we vele stappen vooruit hebben gedaan. Tenslotte een opmerking over de voorlichting die de pers geeft over het hedendaags gebeuren en de houding die de R.K. en Protestantse kerken daar tegenover aannemen. De voorlichting van Roomse bladen in het Zuiden, bv. van de Gelderlander over Spanje en de toon waarin het Katholieke Persbureau over Niemöller of over het communisme informeert, moeten om de fulminante eenzijdigheid worden betreurd. Van Protestantse zijde was de voorlichting van bv. ,,In de Waagschaal'' over de kerk in Hongarije tot voor kort nauwelijks beter te noemen. Men vraagt zich soms met vertwijfeling af, wat nog ,,voorlichting'' is. Of ook: of het soms de bedoeling van de pers aan beide zijden is, om de kerken toch vooral goed uit elkaar te houden. Men moet zeggen, dat dit inderdaad aardig lukt.

10. Er zijn ook *factoren waar men maar liever niet voor uit komt.* Het zijn de vaak onbewuste en zelden erkende factoren van psychologische aard, waar Dodd al van sprak. Men spreekt met andere kerken samen over eenheid en is het zover dat men daartoe kan overgaan, omdat dogmatische overeenstemming werd bereikt, dan komen plots heel andere argumenten voor de dag, waar nog nooit iemand tevoren zich over had geuit. De heimelijke bezorgdheden en angsten die men koesterde komen dan eindelijk tevoorschijn. Het kunnen de volgende wezen:

Men heeft gewoonweg geen zin in hereniging. Omdat men het best naar de zin heeft in de eigen besloten kring, waar men elkaar zo prettig allemaal kent en waar men inderdaad ook echte gemeenschap zal hebben ervaren. Men huivert om uit de intimiteit van de kleine groep de kilte van een veel grotere ruimte binnen te gaan. Of anders vreest men als kleinere gemeenschap door de grotere te zullen worden geabsorbeerd. Of ook wel: Men is heimelijk veel te trots op de eigen denominatie; op haar naam, haar stijl en levensvormen. Men is toch niet voor niets Calvinist of Lutheraan, Doopsgezind of Katholiek! Het kan óók zijn, dat men voor een reunio niets voelt, omdat men gehecht is geraakt aan de vormen van eredienst en van christelijk leven waaraan men in eigen kerk zo vertrouwd was geraakt. Bovendien: De burger in ons is altijd met de status quo tevreden. Hij is ook bang voor elke nieuwe strijd, waarin hij zich de dingen opnieuw door aanvechting heen moet veroveren. Hij blijft

maar het liefst bij het oude. Hij weet wat hij heeft, niet wat hij krijgt. Of nog weer anders: Men vreest dat de offervaardigheid in de eigen kring zal teruglopen, als men één geworden is met hen tegen wie men zich vroeger moest afzetten.

De psychologische factoren hebben nog een andere kant. Men kan ook groepen in een theologische discussie bezig zien waarvan men terstond de indruk heeft, dat ze er veel beter direct mee kunnen ophouden. Ze luisteren niet naar elkaar, omdat ze elkaar niet kunnen zetten. Die aversie wordt natuurlijk niet uitgesproken, want ze wordt zwaarwichtig theologisch gecamoufleerd. Ik vrees, dat het zo vaak gaat tussen Lutheranen en Reformierten in Duitsland, maar net zo tussen richtingen binnen onze eigen Hervormde Kerk. Een High-church Anglican kan een Calvinistische Schot niet goed verdragen. Zo kan het óók gaan tussen een Calvinist en Lutheraan, tussen Protestant en Katholiek. Zo had in Canada bij de hereniging der kerken iemand theologische bezwaren tegen het voorgestelde schema. Het werkelijke motief kwam tenslotte te voorschijn in de afgeperste erkenning: I cannot stand those Methodists! Zo gaan ook in het verkeer van de kerken onder elkaar factoren rond, in ernstig theologengewaad gekleed, die echter binnen het licht van het Evangelie getrokken gewoon als aggressiedrift, als aversie of als bindingen van allerlei aard worden ontmaskerd. In dat ontdekkende licht mòeten ze ook worden getrokken, omdat ze alleen zo gedemaskeerd en uitgeworpen kunnen worden in de naam van Christus de Heer.

11. De versplintering van Christus' Kerk tot denominaties, vooral binnen het Protestantisme, heeft ook geleid tot een *geleidelijke identificatie van zekere denominaties met één bepaalde maatschappelijke laag of klasse*. Vooral in N. Amerika is dat sterk het geval, waar het aantal denominaties immers door confessionele en nationale divergentie (immigratie) groot is. Het moet worden erkend, dat vooral het vrij kerkelijke type van denominaties weerlozer is tegen dit gevaar dan anderen, al bedreigt het ons allen. De denominatie wordt in de USA spoedig een sociale club, en zo een kliek. Hoe objectiever de Kerkidee wordt vastgehouden en hoe meer men weet geen sociale club, maar het Lichaam van Christus te mogen zijn voor alle mensen, hoe meer men dit gevaar heeft weten te weerstaan.

Zo trekken in Amerika bepaalde Vrije kerken, maar ook de Episcopalians hun leden bij uitstek uit de leidende kringen van de maatschappij, terwijl andere groepen zich tot de onderste lagen hebben gewend. Wanneer dit nu als een terreinverdeling kon worden gezien,

zoals van orden en communauteiten binnen het éne Lichaam van Christus, dan zou het nadeel klein en het voordeel groot mogen worden genoemd. Nu is het echter een anorganisch naast elkaar voortleven als denominaties, zonder veel planning en overleg. Typische dingen kunnen hier het gevolg van zijn. Het komt in Amerika voor, dat iemand zijn sociale vooruitgang tot uitdrukking brengt door over te gaan naar een denominatie van beter gesitueerden. Het is begrijpelijk, dat een zodanig iemand niet bijster enthousiast zal wezen voor de eenwording van zijn nieuwe groep met zijn oude geestelijke behuizing, waarop hij nu als een lager gesitueerde gemeenschap neerziet. Zo zijn ook de werkzaamheden van verschillende denominaties in de USA verschoven. De Methodisten waren in de frontierjaren, dus bij de grote trek naar de Wild West, de groep die zich het meest inliet met de allerarmste lagen van de samenleving. Ze zijn inmiddels een gevestigde en nette kerk geworden van gezeten burgers. Automatisch hebben secten als de Pentecostals en als de Nazarenes deze taak van hen overgenomen. Het spreekt vanzelf, dat men bij zulk een situatie zich over en weer slecht bij de ander thuis zal voelen. De Pentecostal voelt zich vreemd bij de Hoogmis in de Anglicaanse kathedraal, terwijl de Episcopaal zich onwennig gevoelt in de Gospelhall.

In Nederland kennen we deze factoren ook. Zo hebben de Remonstranten b.v. een hoog gehalte aan intellectuelen. Men kan percentsgewijze hier nog al wat vertegenwoordigers vinden uit de stand van leraren, wetenschappelijke onderzoekers enz. Men heeft daarentegen weinig arbeiders en geen boeren. Dit feit op zichzelf stempelt al het leven van deze geloofsgemeenschap. Men zal in deze kern een sterk besef van mede verantwoordelijkheid voor het tijdsgebeuren vinden, maar ook een sterke individualistische geloofs- en levensvorm. De Baptisten en Vrij Evangelischen dragen als gemeenschap weer een heel ander karakter. Hun leden worden meest uit de kleine middenstand van ons volk gerecruteerd. Men vindt daar het besef van een sterk saamhorigheidsgevoel en van gelijkgerichtheid in leven en denken. Een diep en innig geloofs- en gemeenschapsleven wordt onder deze groepen aangetroffen. De intellectuele nood en het tijdsgebeuren gaan echter veel eerder aan hen, dan aan de Remonstranten voorbij. De Hervormde en Gereformeerde kerk dragen het culturele merkteken van de geestelijke en sociale middenstander. De bezetting van de kerkeraden in de grote steden spreekt hier duidelijke taal. De R.K. kerk is er doorgaans beter in geslaagd het contact

met alle bevolkingsgroepen te bewaren. Ook de geestelijkheid komt veel minder alleen uit de burgerstand voort, dan dat in de Hervormde kerk bv. het geval is.

Deze feiten hebben belangrijke consequenties voor het godsdienstige leven van al deze kerkgenootschappen. Het vraagstuk van de Entmythologisierung zal veel aandacht trekken in Remonstrantse kring, maar weinig of niet bij de Baptisten. Met een stroming als de Maranathabeweging van Joh. de Heer kan het juist omgekeerd zijn. Dit houdt echter in, dat het theologisch denken in beide kringen (zoals bij de anderen!) aan eenzijdigheden is blootgesteld. De geloofsdoordenking bij de eersten zal er altijd de sporen van dragen dat men geestelijk en cultureel woont in de randgebieden van Christelijk geloof en moderne cultuur. De andere groep zal zich daar veel minder om bekommeren, maar zal een prediking kennen, die veel meer pietistisch is gericht op het heil van de enkele ziel alleen. Dat heeft m.i. echter tot gevolg, dat we zo geen van allen als denominaties de zorg voor ons volk in alle geledingen dragen, omdat we als kerkgenootschap zelf maar één bepaalde laag of sector ervan bestrijken. Terwijl we toch geroepen zijn de Kerk van Christus te wezen voor het gehéle volk, wanneer we tenminste het Kerkbegrip van het N. Testament ernstig nemen. Hier is ons inziens maar één uitweg mogelijk: Dat we allen eendrachtig terugkeren tot het gezamenlijke grotere geheel, nl. tot de éne zichtbare manifestatie van het Lichaam van Christus temidden van ons volk, om van daar uit aan dit volk die leiding en dienst te geven, die het nodig heeft.

Tevens kan men uit deze factoren een verklaring zoeken voor de verburgerlijking van vele van onze kerken. Het is immers een onloochenbaar feit, dat de arbeiderswereld in het algemeen haar weg niet heeft kunnen vinden tot de doorsnee kerkelijke eredienst en tot het dito gemeenteleven. De arbeider heeft altijd het gevoel gehad, òf met het aanvaarden van het geloof ook de burgerlijke levensstijl te moeten aannemen òf te vervreemden van de eigen omgeving. Hij voelt zich in de samenkomsten onzer gemeente, met kerkbesturen in rok of met diakenen in pandenjas niet thuis. Wanneer voor de arbeiderswereld geen eigen parochievorming of para-parochiele verbanden worden geschapen, blijft hij veelszins van de Protestantse kerken vreemd en van verre staan.

12. Nauw met het voorgaande verbonden is de mogelijkheid van een *identificatie* van een kerk *met één bepaalde sociale of politieke overtuiging*. Men kent de kreet: Ik doe niet aan de kerk, want ik ben

tegen Colijn. Vooral de R.K. kerk en de Gereformeerde kerken in Nederland zijn diep in de gevaren van deze identificering gevallen. Wij blijven voorshands van overtuiging dat daardoor aan het Evangelie onberekenbare schade wordt aangedaan. Ik herinner mij hoe we als kinderen op Koninginnedag op straat achter de oranje lampions aanliepen met de zang van: Weg met alle Socialen, leve de Willemien. Oranje boven!, en met meer van die gekruide liederen. De straatbewoners moeten een eigenaardige samenhang hebben gezocht tussen die liedjes en de tweemalige kerkgang op Zondag van de familie. Daarmee is tevens toegegeven, dat ons kerkelijke empirische leven vaak meer de weerspiegeling dan de profetische correctie is geweest van alle maatschappelijke ongelijkheid en onrechtvaardigheid. Men denke aan wat zich vroeger afspeelde bij de zg. plaatsenverhuur bij opbod in kerken op het platteland. Aan de armenbanken in de kerken in de grote stad of aan het prijzenstelsel van de plaatsen in Roomse kerken, waar men voor veel geld ons Lief Heer van dichtbij, maar voor een stuiver van achteruit de kerk kan aanbidden. Ik denk aan de eerste, tweede en derde klasse begrafenis en huwelijksdiensten van de kerk. In Frankrijk waren het deze corrupte praktijken het eerst die bij de Mission de Paris en bij de Paroisse communautaire missionaire de laan uit vlogen.

13. Op dezelfde wijze kan *een te straffe congruentie tussen een geloofsgemeenschap en één bepaalde christelijke levensstijl* een obstakel zijn bij de toenadering tussen de kerken. Het gevaar bestaat dat zulk een christelijke adat of moraalcode ook op leden van andere kerkgemeenschappen wordt toegepast. Het niet-voldoen aan deze gestelde norm kweekt afstand en vervreemding. De anderen deugen niet. Het christelijke leven is bij hen ,,niet veel bijzonders".

Meestal valt onder deze adat de wijze waarop de Zondag wordt geheiligd, maar ook bepalingen als het niet dansen, niet kaarten en niet naar de bioscoop of schouwburg gaan. Bij groepen in de Midwest van de U.S.A. wordt roken reeds als on-christelijk versleten. Andere denominaties staan de leden van hun kerk geen enkel gebruik van sterke drank toe. Welk een horreur, wanneer andere gemeenschappen zelfs brouwers en destilleerders onder hun leden hebben!

Hoewel het geloof niet na kan laten een gekerstende levensstijl voort te brengen, zal het verstandig zijn de grenzen ruim te stellen. Anders worden mensen of groepen afgestoten, die wel uit eenzelfde geloofswerkelijkheid leven, maar die zich terecht vanuit hun modern levensgevoel stoten aan de exclusiviteit van onze burgerlijke levenssfeer.

14. Tenslotte zijn er nog *de kleine vossen, die de wijngaard verderven*. Factoren van zo luttele betekenis, dat men ze zou willen verwaarlozen. Het is toch wijs, om dat niet te doen. Ergens in Amerika zou een hereniging plaats hebben, maar de puzzle deed zich voor dat dan de helft van het uiteindelijke aantal bisschoppen zou moeten aftreden. De reunio ging niet door. Men kan zich gemakkelijk gelijke situaties voorstellen met de vraag wie uit de oude kerkleiding straks nog wèl en wie nièt op de dan vooraanstaande posten moeten worden gehandhaafd. Dit zijn de factoren van de *geinvesteerde belangen*, waarmee men wel degelijk rekening moet houden. We hebben dan nog niet eens gesproken over het verschijnsel van het conservatisme in elke kerkelijke administratie, die toch al uit zich zelf neiging bezit om zich vanzelfsprekend te continueren. Verder zijn er de puzzles met kerkelijke fondsen en pensioenen. De verschillen in opleiding van wederzijdse dienaren, waarmee de ene kerk de hand niet kan lichten, zonder daarmee weer moeilijkheden te veroorzaken in eigen kring. Gelukkig dat de wil tot eenheid bij kerkleiders meest zo sterk is, dat al déze vragen meest nog wel te overwinnen zijn.

III

Nieuwe scheuringverwekkende factoren, die momenteel dreigen.

We moeten toezien, dat we niet, terwijl we bezig zijn van de oude wonden te herstellen, nieuwe scheuringen van niet-theologische aard laten opkomen binnen de gemeenschap van de Wereldkerk van Christus. Wat dit gevaar betreft is waakzaamheid momenteel op drie gebieden bijzonder geboden:

1. In de controverse over de vraag hoe de Kerk van Christus moet staan in het *conflict tussen Oost en West* neemt de geleidelijke vervreemding toe. We raken uit elkanders roepwijdte en slagen er niet meer in elkaar geestelijk vast te houden. Men denke aan het bedanken van Prof. T. C. Chao voor het praesidiaat van de Wereldraad van Kerken; aan het telegram van Bisschop Bereczky aan de Nationale Raad van Kerken in Amerika over de vermeende bacteriologische oorlog in Korea, als ook aan het Vredescongres van godsdiensten, met medewerking van het Patriarchaat van Moskou gehouden. In deze situatie kunnen alleen landen en groepen achter het ijzeren gordijn nog bemiddelen, waar men de druk van de totalitaire staat zelf kent, en zich toch van collaboratie ver heeft gehouden. De geestelijke bijdrage van de kerk in Oost Duitsland is daarom zo belangrijk, omdat zij misschien nog het enige conjunctiepunt is, waar

Oost en West elkaar ontmoeten, en waar een christenheid voorhanden is die beide hemisferen begrijpt. Het is wijs dat de Wereldraad de contacten op dit geestelijk strategisch zo belangrijke punt vasthoudt.

In dit verband moet ook gewezen worden op de tyrannie van de wit-zwart ideologie, zoals die in een deel van de Nederlandse pers, soms ook in de christelijke pers dreigt binnen te dringen. Wie niet meehuilt met de wolven in het bos of zich niet zonder meer gewonnen geeft aan de Kruistochtideologie van de zg. „vrije landen'' wordt terstond als onbetrouwbaar, ontoerekenbaar, als fellow-traveler of als collaborateur gezien. Men denke aan de Feldmann-campagne tegen Karl Barth c.s. in Zwitserland, maar evenzeer aan het onvermogen aan Barthiaanse zijde, om aan het Rooms-Katholiek verzet tegen het Communisme recht te doen. In de christelijke gemeente blijve de dictatuur van deze ideologie gebannen. Onder het Kruis van Christus blijve ruimte voor het elkaar vasthouden in verantwoordelijkheid.

2. Ook *de rassenvraag* blijft actueel. Een nieuwe vorm van rassendiscriminatie komt momenteel in Oost-Europa op, waar van Slavische zijde een vereenzelviging wordt gesuggereerd van Slavisch en Katholiek, tegenover Germaans en Evangelisch (Protestants). De laatsten zijn dan natuurlijk de barbaren, die ons deze laatste oorlog hebben aangedaan. Indien deze suggestie niet wordt tegengestaan kan onberekenbare schade aan de betrekkingen zowel tot de R.K. als tot de Orthodoxe kerk in die landen worden gedaan. De gelijkstelling kan onder meer daardoor worden doorbroken, doordat men het Slavische element met nadruk binnen de Evangelische kerk uitnodigt en opneemt.

3. Tenslotte hebben we al gewezen op het *licht ontvlammend nationalisme in ontwakend Azie* en het acute gevaar van de verbreking van alle banden met de Oecumene. Elke verbetering daarom van blijvende contacten tussen jonge kerken in Azie en oudere kerken in het Westen als in Oost Java mag daarom met dankbaarheid worden begroet.

IV

Wat kunnen wij doen?

Tenslotte op die vraag nog een kort zakelijk antwoord.

1. Wij moeten beginnen met in te zien *welk een grote rol de niet-theologische factoren* in het dagelijkse leven van onze denominaties *spelen.* Veel meer dan wij beseffen, of erkennen willen. Wij voor ons zijn geneigd meer dan 50 % van de redenen tot gescheidenheid hierop terug te voeren.

2. Daarna mogen we onszelf (en niet anderen!) de vraag stellen: Welke van deze factoren bepalen het leven van onze kerk zodanig, dat zij obstakels blijken te zijn in de toenadering en eenwording van de kerken in Nederland? Welke factoren spelen vervolgens een rol in de concrete onderhandelingen die mijn kerkgenootschap op het ogenblik met anderen in Nederland voert om tot federale eenwording te geraken? *Wat kan hieraan in concreto worden gedaan?*

3. De ernst waarmee we dit zelf-onderzoek bedrijven zal groeien, naarmate we *ons* dieper *bezinnen op het wezen van de Kerk.* Dat is een theologische aangelegenheid, maar ze is broodnodig. De Kerk is niet de club van mij en mijn kornuiten, die er net zo over denken. De Kerk is het Lichaam van de Opgestane Heer, die onder ons in geduld en barmhartigheid wil blijven wonen en die alle mensen over het rond der aarde roept om als leden (ledematen) deel te hebben aan het leven van dat Lichaam. Dat Lichaam hebben wij verscheurd en gebroken. Hoe kan de „wholeness", de heelheid, de gaafheid, als ook de ge-heelheid (catholiciteit) van de Kerk worden terug gewonnen? Bezinning en verdieping van theologen en leken op dit punt is dringend nodig.

4. Deze noodzaak klemt temeer wanneer we denken aan de *mogelijkheden en verantwoordelijkheden* die we als éne Kerk op het ogenblik hebben. We leven nu nog als denominaties allen op ons eigen houtje. We proberen ieder voor ons zelf de eigen gelovigen zo goed als mogelijk is geestelijk te verzorgen.Daarnaast beoefenen we ook wat samenwerking en overleg. De vraag is echter of deze manier van leven nog wel adequaat is te noemen, gelet op de taak en mogelijkheden van de kerken in deze tijd. In de cities van de grote steden en in grote stukken op het platteland moge dit denominationele eigen leven nog lukken. In de industriegebieden en snel zich uitbreidende woonwijken van de grote steden, (straten zonder einde!), lukt deze verzorging op eigen krachten niet meer. We houden geen van allen de groei en uitbreiding der woonwijken meer bij. Daarom zal overleg, om te beginnen van alle Protestantse kerken, nodig zijn inzake de bouw en strategische plaatsing van nieuwe kerken. Voor villawijken en tuindorpen zouden we de instelling van een oecumenisch pastoraat in overweging willen geven. Waarom immers niet? We dragen nu al in het leger aan de veldprediker van één bepaalde denominatie de zorg op voor alle Protestantse jongens, die hij onder zijn hoede heeft. De pastor van onze eigen gemeenschap doet het zelfde in een andere plaats. Dit beginsel van comity, dat is van terreinverdeling in onderling overleg, zal voor de ziekenhuizen wel

volgen. Waarom dit dan ook niet in de nieuwe woonwijken en villadorpen gedaan, die uitgroeien aan de rand van de monsterachtig grote steden? Dit kan in fair overleg en billijke terreinverdeling zonder spanningen worden opgelost. Het type van de Community church in de villawijken van de Amerikaanse steden moge, met bepaalde correcties, een voorbeeld zijn. Ligt hier niet een punt van overweging voor plaatselijke Oecumenische Raden? We hebben nog grote mogelijkheden van dienst en zorg aan ons volk, maar we kunnen het niet langer met gedeelde krachten. Wanneer we zo door overleg en samenwerking veel meer deel gaan krijgen aan elkanders leven, zullen ook vanzelf de vormen worden geschapen voor komende federale eenheid. We mogen deze suggestie aanbevelen aan allen, die op korte afstand al iets willen doen voor de eenheid van de Kerk. God spreekt tot iedere generatie. Luisteren wij dan naar Zijn roep, om een adequaat antwoord daarop te mogen geven.

LITERATUUR

1. Het *rapport* van de genoemde Bosseyconferentie is te vinden in de Ecumenical Review van Jan. 1952 vol. IV no 2.
   Voorts ook in het boekje: Social and cultural factors in Churchdivisions by C. H. Dodd a.o. Faith and Orderpapers no 10 London 1952. In deze brochure zijn tevens opgenomen de bekende brief van C. H. Dodd. Verder twee artikelen van G. R. Cragg en Jaques Ellul (zie onder II). De Nederlandse *vertaling* van het Bosseyrapport is te vinden in Gemeenschap der Kerken, maandblad Oecumenische Raad van Kerken in Nederland, Aug. 1952.
2. Belangrijk zijn de volgende *bijdragen* voor de genoemde Bosseyconferentie geleverd:
   W. E. Garrison. Two turning-points in Church history.
   W. E. Garrison. The effect of new community on frontier situations.
   William Barclay. A study in self-examination.
   Otto Weber. Nicht-theologische Faktoren für die Einheit und Trennung der Kirche.
   K. S. Latourette. Factors in the American situation which make the desire for unity urgent.
   G. R. Cragg. Disunities created by differing patterns of Churchlife.
   E. G. Lèonard. Le dénominationalisme dans le Protestantisme Bresilien.
   P. de Jong. Some sociological remarks with reference to the Reformationprocess in the Netherlands during the first stage of the eighty-year war (1568–1609).
   George Every. Unterschiede zwischen östlicher und westlicher Christenheit. Soziologische Faktoren in der theologischen Entwicklung.
   George D. Kelsey. The effect of racial patterns on American churchlife.
   Jacques Ellul. Facteurs non-théologiques de divisions et d'union dans l'Eglise en France.
   K. D. Schmidt. Little-regarded factors, in Churchseparations and Reunions.
   Al deze bijdragen zijn op het Bureau Oecum. Raad van Kerken, Janskerkhof 15, Utrecht uitleenbaar.
3. Voor een studie van deze factoren binnen het raam van *de bezinning op de Kerk* zij nog gewezen op:
   The Church. A report for the Lundconference 1952. Faith and Orderpapers no 7, Londen 1951.
   O. S. Tomkins. The Church in the Purpose of God, London 1950.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

J. C. C. van Dorssen, *De derivata van de stam אמן in het Hebreeuwsch van het Oude Testament*, 140 blz., Amsterdam 1951 (dissertatie V.U. Amsterdam).

Dit proefschrift bedoelt een bijdrage te zijn tot de lexicografie van het Hebreeuws. Het bespreekt de stam 'mn; woorden als 'emèt, he'emin, 'amen en verschillende anderen worden in hun betekenis nagegaan; een betekenis, die op enigerlei wijze toch van een grondgedachte ,,vast zijn'' uitgaat. Het werk geeft een bespreking van alle oudtestamentische plaatsen, waar deze stam of een der afleidingen voorkomt en als zodanig is het zeer waardevol. We zijn dr van Dorssen dankbaar, dat hij dit stuk arbeid op minutieuze wijze heeft verricht.

Het zou van belang zijn met de auteur van gedachten te wisselen over de methodische opzet van een semantische studie als deze. De wijze van behandeling, door Van Dorssen gevolgd, is deze, dat hij eerst alle plaatsen nagaat, waar verbaalvormen en afgeleide nomina van deze stam voorkomen, om daarna in een tweede hoofdstuk ietwat meer systematisch nog eens al die vormen en woorden na te gaan. Deze manier van handelen had tot gevolg, dat in zeer veel gevallen over dezelfde oudtestamentische plaatsen tweemaal gesproken wordt; herhalingen zijn dan niet te vermijden en deze komen veelvuldig voor. Ernstiger en van meer belang vind ik bij een semasiologisch onderzoek de vraag in welke volgorde men de verschillende oudtestamentische gegevens moet bespreken. Door welke beginselen heeft de schrijver zich hierbij laten leiden? Dit wordt ons niet recht duidelijk; ik wijs bijv. op de volgorde der behandelde gegevens van 'emet in de betekenis ,,trouw'', of van hetzelfde woord in de zin van ,,ware godsdienst''. Wat is hierbij 't principe? Men kan bij een semasiologische studie de vindplaatsen behandelen in een volgorde naar tijd van ontstaan, dus naar de ouderdom der bronnen. Men kan ook de volgorde van de Hebreeuwse kanon aanhouden. Behandelt men de gegevens der bronnen naar ouderdom, dan is het bezwaar, dat bepaalde inleidingskwesties bij voorbaat het onderzoek in een zekere richting stuwen; bovendien is het tijdstip van de optekening van een verhaal of overlevering nog niet beslissend voor de ouderdom van de in het verhaal of in de traditie aanwezige gedachten en voorstellingen. Het lijkt mij gewenst, dat aan studies als deze een strakke methodische lijn ten grondslag wordt gelegd; dat deze dissertatie op dit punt zwak is, lijkt mij een ernstig gebrek. Desondanks verheug ik mij over deze analytische arbeid als voorstudie voor een meer synthetische en systematische beschouwing, waarin deze begrippen hun theologische belichting moeten ontvangen.

A. R. Hulst

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

G. J. M. Bartelink, *Lexicologisch-semantische studie over de taal van de Apostolische Vaders, bijdrage tot de studie van de groeptaal der Griekse Christenen,* Utrecht, J. Beyers, z.j. (1952), XV + 170 blz.

Het doel van deze studie is om na te gaan, in hoeverre er reeds bij de christelijke schrijvers van de tweede en derde generatie een typisch christelijke groeptaal heeft bestaan (blz. 1). Daartoe heeft Schr. met grote ijver de woordenschat van de zgn. apostolische vaders onderzocht en voor zover het mogelijk was – hij geeft zelf toe, dat het ontbreken van een ,,thesaurus graecus'' voor grote moeilijkheden stelt en tot voorzichtigheid maant – met profane auteurs vergeleken. Voor het bestuderen van de betrokken schrijvers heeft hij daarmee een uitstekend hulpmiddel geschonken.

Het is merkwaardig, dat dr Bartelink geen omschrijving van het begrip ,,groeptaal'' geeft. Toch was dit wel nodig geweest. Bestaat de taal alleen in lexicologische en semantische verschijnselen of ook in syntactische? In het laatste geval zal het moeilijk zijn om specifieke christianismen aan te wijzen; in het eerste is het vanzelfsprekend, dat er een groeptaal is, omdat de eigenaardige nieuwe godsdienstige werkelijkheid, die omschreven moest worden, dit vereiste. Deze was trouwens reeds met de ,,bijbeltaal'' grotendeels gegeven. Ik mis in dit boek een heldere doelstelling en conclusie.

Bij een aantal woorden in de hier geboden lijsten vraagt men zich bovendien af, waarom ze als christianismen (of zelfs: indirecte christianismen) optreden. Als een woord als ,,prophètikos'' in het profane Grieks voorkomt, waarom moet dan het adverbium, dat *toevallig* nog niet in niet-chr. teksten is aangetroffen, hier fungeren (evenzo ,,sarkikoos'')? Samenstellingen met ,,axio-'', ,,pan-'' en ,,hyper-'' zijn, zoals een blik in Liddell-Scott toont bijzonder frequent; waarom moeten nu bepaalde samenstellingen, die nog niet bij niet-chr. schrijvers zijn gevonden, christelijk heten? Hangt het soms ook samen met het temperament van bepaalde schrijvers (Ignatius bijv. heeft een duidelijke voorkeur voor woorden met ,,axio-'')? Bovendien is het moeilijke bij dit soort onderzoek, dat we eigenlijk maar bitter weinig weten van bepaalde plaatselijke eigenaardigheden van het Grieks in Rome in Clemens' dagen en in Antiochië ± 110, terwijl de bewaarde teksten ook niet bijzonder omvangrijk zijn! Gebruik bij chr. auteurs in de vierde en vijfde eeuw, dat soms ter sprake gebracht wordt, zegt in dit verband niets.

De schrijver had naar mijn overtuiging scherper critisch zijn materiaal moeten ziften. Eigenaardig is ook, dat allerlei woorden, die hij weglaat, hier zeker vermeld behoorden te worden bijv. ,,parrhèsia'' 1 Clem. 34. Ook kan men natuurlijk allerlei aanvullingen en opmerkingen bij het materiaal, dat hij geeft, maken (bij ,,ouranoi'' zie Katz, *Philo's Biblical Text*; bij ,,plèthos'' vgl. het gebruik bij Josephus voor het Joodse volk).

Niet helemaal duidelijk is mij geworden, waarom de ,,apostolische vaders'' als groep hier behandeld zijn; een tijdgenoot als Aristides en het

„Kerugma Petri" (frg.) zijn niet opgenomen. Het wordt toch tijd, dat die naam „A.V.", die allerlei suggesties van samenhang wekt, verdwijnt!

Deze critische opmerkingen doen overigens niets te kort aan mijn waardering voor de gepresteerde arbeid, waardoor dit werk van dr B. tot een boek geworden is, dat men steeds zal moeten raadplegen bij de lezing van deze auteurs. W. C. VAN UNNIK

DOGMATIEK

NIEBUHR'S ANTHROPOLOGIE VERTAALD

J. G. Mees, die een jaar aan Union studeerde, heeft het gewaagd Reinhold Niebuhrs geweldig gedachtenmateriaal en meeslepende uitdrukkingswijze in onze stugge taal weer te geven. Al zullen er tegen zo'n weergave altijd wel bezwaren blijven, ik meen dat deze poging over 't algemeen geslaagd mag heten. En daar *The nature and destiny of man* sinds de complete verschijning in 1943 nog geen behandeling in het N.T.T. kreeg, mogen wij wellicht de Nederlandse vertaling gebruiken als aanleiding om ook het oorspronkelijke werk nader te beschouwen, te meer daar wij ons zullen moeten afvragen of er voldoende recht en reden tot deze vertaling, 10 jaar na de Engelse uitgave, bestaat. Helaas staat ons alleen deel I der vertaling ten dienste – uitgever ten Have hoopt zomer '53 voor de completering te zorgen; maar vanuit het Engels weten we dus al „hoe het afloopt".

Onder de theologische wetenschappen is de anthropologie eeuwen lang het stiefkind geweest. Met des te groter liefde hebben de seculiere wetenschappen – psychologie, wijsbegeerte, sociologie – zich haar lot aangetrokken, ja haar opgekweekt tot de trots en toeverlaat van alle humanistisch denken. Van uitzonderlijk groot belang is het daarom, dat een zo geharnast ridder als Niebuhr haar komt bevrijden van haar vrienden. Weinigen zijn hiervoor zo goed toegerust als hij, die zijn Europese achtergrond in Amerika niet is vergeten, die zijn „vrijzinnig" verleden niet verloochent maar verwerkt in zijn reformatorisch geloof, die als hartstochtelijk theoloog midden in het sociale en politieke leven staat, en wiens originaliteit door zijn wijde belezenheid niet is verstikt.

Zijn boek wil aan het renaissancistisch en reformatorisch element in de anthropologie beide recht doen. Bij mijn weten is Niebuhr de eerste theoloog van formaat in het rechtse kamp, die dit op zijn program zette; al mogen wij het werk van Tillich en Brunner, waarbij hij aansluit, niet vergeten; Niebuhr zelf had deze twee wel eens meer kunnen noemen, zozeer maakt hij zich hun thema's ten nutte. Bij Tillich, sinds '34 Niebuhrs collega in Union, denken wij dan in het bijzonder aan zijn beschouwingen over de burgerlijkheid als de „Geist der in sich ruhenden Endlichkeit" (verg. Niebuhr over het „easy conscience" van de moderne mens), die tot demonie kan worden wanneer deze eindigheid zichzelf verabsoluteert; bij Brunner aan zijn anthropologie met als thema en titel „der Mensch im Widerspruch", Widerspruch omdat de mens het wezen is dat zichzelf transcenderen kan, maar in die zelf-transcendentie tevens zijn uiterste

nood vindt. Ook Niebuhr gaat uit van de zelftranscendentie als het meest wezenlijke van de mens, doch ziet haar niet alleen als de nood van de mens, maar ook als zijn glorie, ja als het imago Dei naar de bedoeling van Genesis 1. Dit zichzelf-stellen en zichzelf-kunnen-overzien is wat de mens met God gemeen heeft. En dit beeld Gods is niet verloren gegaan met de val, het is zelfs niet in zichzelf corrupt geworden – het vormt veeleer voor de mens de mogelijkheid en de onvermijdelijkheid tot de val, zonder nochtans de honger en het streven naar de vrijheid te verzwakken.

Deze honger en dit streven blijven echter noodzakelijkerwijze vaag en onklaar, omdat de mens ook bij zijn hoogste streven in zichzelf gevangen blijft, bewust of – en dat is het zelfbedrog van alle idealisme van mensen en nog meer van gemeenschappen – onbewust. De geheime noodzaak van dit falen kan slechts met het woord zonde worden aangeduid – het Engels spreekt hier, tegenover het *erf*zonde der Germaanse talen, van *original* sin, de zonde die slechts haar oorsprong vindt in zichzelve. En hier begint de waarlijke bijbelse dialoog, tussen de mens die zichzelf stelt en God die Zijn liefde stelt. In het profetisch-evangelisch getuigenis wordt de ware staat van deze zichzelf-transcenderende mens pas onthuld, zijn zelfbedrog ontmaskerd, zijn hoogste pogen niet afgewezen maar begenadigd. Nu blijkt pas wat de zonde is, en wat bevrijding is, wat liefde en naaste en toekomst. Maar steeds is het 't *menselijk* waarheidsbesef, geweten, ja het natuurlijk Godsbesef (Romeinen 1:19!), dat niet wordt afgewezen, maar gericht, d.w.z. geoordeeld en rechtgezet. Met alle nadruk wil Niebuhr hier van het door Barth c.s. afgewezen aanknopingspunt spreken, zij het dat niet de mens daarbij kan aanknopen om God te vinden, maar dat God daarbij wil aanknopen om de mens te redden; het aanknopingspunt is in wezen niets anders dan de mens zelf.

Niebuhr herstelt hier de bijbelse dialoog in ere, gelijk op het Joodse en Oud-Testamentische erf Buber het deed. Dit was hoog nodig, waar de christelijke theologie aller tijden zich eenzijdig-reflexief en beschouwelijk op Gods handelen met de mens en met de wereld, van schepping tot herschepping, heeft bezonnen, en zich daarbij bediende van de wijsgerige beschouwelijkheid van Plato, Aristoteles of het idealisme. Problemen van Godsbestuur en Almacht kwamen dan ruimschoots aan de orde – terwijl de bijbel geen woord zo sober gebruikt als „almacht”. De bijbel bespiegelt immers weinig of niet, maar getuigt hoe God de mens aanspreekt – aanspreekt als de Machtige weliswaar, maar de mens heeft in Gods wereld toch zijn eigen ruimte en „macht”. De mens bebouwt de aarde, hij mag de dieren hun naam geven; hij mag zijn muziekinstrumenten uitvinden en zijn torens bouwen. En juist in dat werk, waarin de mens zichzelf voortdurend transcendeert, spreekt God hem aan, en daarin is hij voor God ontvankelijk of gesloten, daarin is hij verantwoordelijk. Vooral door de latere profeten worden ook de ongelovige volkeren verantwoordelijk gesteld, omdat zij evenzo in hun leven en handelen zelfgenoegzaam kunnen zijn òf kunnen uitzien naar verlossing, in welk laatste geval God steeds nabij is. Terwijl omgekeerd het zelfgenoegzame geloof door Jezus als pharizeïsme wordt afgewezen.

Daarom acht Niebuhr Renaissance en Reformatie beide eenzijdig. De

eerste kende de menselijke scheppingskracht, en zag de zonde over het hoofd. De tweede kende de zonde, maar miskende de zelftranscendentie als het wezen van de mens. En de moderne mens zet de renaissance in overmoed voort, en leeft met een gerust geweten, persoonlijk, politiek, ja tot in zijn geloof toe. Daarom heeft die moderne mens de mond vol van tragiek – hij ziet zich immers in zijn edelste streven voortdurend gefrustreerd, zonder te merken dat de oorzaak niet in de tragiek, maar in de zonde gelegen is. Met uiterste scherpzinnigheid en onbedrieglijk maatschappelijk en psychologisch inzicht ontmaskert Niebuhr dit voortdurende zelfbedrog van de mens, of liever: laat hij het Evangelie dit zelfbedrog ontmaskeren.

Maar hier komen de vragen ons plezier over deze ontmaskering verstoren. De term zelftranscendentie is boeiend en verhelderend. Toch is zij misleidend, in zoverre als zij verwantschap suggereert met Gods transcendentie, met de wereld van het heilige dus, terwijl hier alleen bedoeld is het klimmen op de uitkijktorens van rede en geweten, schoonheidsbesef en natuurlijke religie, die alle nog geheel mènselijk blijven.

De werkelijke transcendentie wordt eerst in de genade mogelijk. Met nadruk verdedigt Niebuhr, op bijbelse gronden, de twee aspecten van de genade, vergiffenis èn kracht, toegekend èn geschonken, rechtvaardigverklaring èn heiliging. Maar kent de heiliging dan niet ook wel eens het geruste geweten, volgens Niebuhr het kenmerk der verlorenheid?

Wij zijn hier op het gebied van het 2e deel, dat nog niet vertaald is, gekomen. Daar spreekt Niebuhr voluit over Christus vóór èn in de mens. Het vastlopen van de mens in zijn eigen pogen wordt echter uiterst reëel getekend, de geschonken genade, Christus in de mens, wordt nergens concreet. Dan verwondert het ons ook niet, dat Niebuhr Gods Koninkrijk, verlossing, oordeel, opstanding uitdrukkelijk *symbolen* noemt, symbolen van de staat des mensen en van Gods handelen met die mens, een handelen dat zich echter in een andere dimensie afspeelt en dat nimmer *geschiedenis* wordt, hoezeer Niebuhr dat woord ook vasthouden wil.

Dan wordt bovendien duidelijk, waarom vele hoofdstukken uit dit boek ons mateloos boeien en ook verheugen, maar toch in de kou laten staan. De bijbel kent het veelvoudige „trans" van Niebuhr niet; kent wel de de mens met zijn vele (in de theologie vaak onderschatte) mogelijkheden, voor wie er slechts één „trans" bestaat, die de mens niet zelf beklimmen kan, maar vanwaar God zich voortdurend meedeelt in dit leven, tot in kruis en opstanding toe. Ergens houdt het spitse spel der ontmaskering op: daar waar de mens eenvoudig gehoorzaamt, liefheeft, gelooft. Daar bekommert de frustratie der pogingen ons ook niet meer, omdat de mens, die zich aan Gods wil gewonnen geeft, de uitslag met een „gerust geweten" aan de Heer van leven en wereld kan overlaten. En de zorg om het eeuwig-betrekkelijke der menselijke beslissingen is opgeheven waar de mens, al was het maar één ogenblik, in de brand van Gods heilige wil staat.

Een overbewust geloof heeft in Niebuhrs theologie de argeloosheid verloren, een hyper-intelligent denken jaagt – vaak, maar niet altijd terecht –

alle geloofszekerheid uit haar schuilhoeken op, een voortdurende ontmaskering en frustratie-prediking speelt ten slotte toch het tegenwoordige tragische levensbesef in de kaart en geeft een vrijbrief aan een bepaald soort Westelijke Realpolitik.

Als uitgangspunt zou ik persoonlijk Niebuhrs anthropologie niet meer kunnen missen. Maar dan is als voortzetting en correctie nodig een diepere leer van genade en van de heilige Geest.

Over de vertaling nu kort. Ik kan mij niet aan de indruk ontworstelen, dat Amerika (nog) meer van zelfverzekerdheid en „easy conscience" te lijden heeft dan ons land, zodat sommige beschouwingen van N. voor de Nederlandse lezer haast overbodig zijn. Maar ik kan me vergissen. En als men het brillante Engels van Niebuhr moeilijk verstaat, vindt men in Mees een betrouwbare vertolker, ook al is „gerust geweten" niet precies hetzelfde als easy conscience, en al is onze taal nu eenmaal behept met de term erfzonde als weergave van original sin.

H. J. HEERING

LITURGIEK

W. F. GOLTERMAN, *Liturgiek* (Serie: Theologia, VII), Erven F. Bohn, Haarlem 1951, geb. f 7,50.

De verschijning van dit boek na het gelijknamige werk van wijlen Prof. Van der Leeuw is ten volle gerechtvaardigd. Van der Leeuw gaf zijn persoonlijke visie op het liturgische vraagstuk, ter adstructie wel aanvoerend hetgeen uit Bijbel en kerkhistorie dienstig was, maar toch eigen lijnen volgend, onbekommerd om de vraag wat daarvan thans reeds zou kunnen worden gerealiseerd. Golterman geeft een leerboek. Hij verhaalt wat in de Bijbel aangaande de liturgische vragen is te vinden en wat in de loop der eeuwen in verschillende kerken daarover is nagedacht en in practijk gebracht; hij leidt de lezer in de dogmatische achtergronden in en geeft aanwijzingen voor een verantwoorde liturgische practijk. Aangaande zijn eigen voorkeur laat hij de lezer niet in het ongewisse – hij staat een eenvoudige eredienst voor, waarin woordverkondiging en sacramentsbediening gelijkelijk tot haar recht komen – maar komt in zijn beschrijvingen toch niet ieder ogenblik met zijn persoonlijke opvattingen tussen beide. In zijn betoog is hij eerder bescheiden dan apodictisch en noopt daardoor de lezer, zichzelf van allerlei vragen rekenschap te geven. Overigens is naar mijn mening de ik-stijl, welke de schr. bezigt, in een leerboek minder op zijn plaats.

Het boek bevat velerlei stof, meer dan hier gereleveerd kan worden. Slechts op enkele punten wil ik kort ingaan.

De schr. legt een nauw verband tussen eredienst en liturgie (blz. 6 vlgg), maar heeft te veel het oog op een bepaalde vorm van liturgie, terwijl men toch aan eenvoudiger vormen het praedicaat liturgie niet behoeft te ontzeggen. Zulke heten dan „preek met aankleding" (12). Ik kan mij echter diensten voorstellen (b.v. leerdiensten) waarvoor de preek met aankleding precies de gewenste vorm is; het gaat er maar om of het kleed

passend en stijlvol is. De schr. noemt zulke diensten wel (157), maar gaat op de liturgie daarvan niet in. In het algemeen is de vorm van bijzondere kerkelijke samenkomsten (evangelisatiediensten e.d.) nog te weinig overwogen. Zij behoeven óók een liturgie, maar een volkomen andere en meer bewegelijke dan de Zondagsdiensten (de algemene definitie van blz. 8 is er nauwelijks op van toepassing en behoort m.i. ruimer te zijn). Men weet er dikwijls niet goed raad mee en maakt er verdunde aftreksels van een Zondagsdienst van of voert er de stijlloosheid ten top.

In zijn dogmatisch gedeelte (71) voert Golterman de term „chiffre" in (benaming van Jaspers voor symbool of teken, „taal der transcendentie"). Hij onderscheidt 3 categorieën van chiffren: 1e de bijbelse tekenen, zoals regenboog, sabbath, ark, wonderen; 2e het woord van profeten en apostelen; 3e prediking en sacrament, die tot een andere tijd dan die van de bijbelse openbaring behoren. Ik kan niet zeggen, dat hij hiermee de zaak bijzonder verheldert. Vooreerst zegt hij dat het woord „God" geen chiffre is. Het *woord* „God" is dat echter zonder twijfel wèl; de schr. bedoelt waarschijnlijk, dat God zelf het niet is. Ook de zijnswijzen Gods, Vader, Zoon en Heilige Geest, en Zijn openbaring in het niet-hoorbare woord wil Golterman niet onder de chiffren rekenen. Maar wordt Gods openbaring, zodra die tot het menselijk bewustzijn komt en een mens er over gaat spreken, niet altijd tot een chiffre (als men die term wil bezigen)? De Bijbel wordt door de schr. een afgeleid chiffre genoemd; hij heeft evenals Christus in zekere zin twee naturen: hij is Gods Woord, voor zover de directe openbaring aan de profeten en in de Zoon daarin wordt beschreven, èn menselijk getuigenis (74). Deze onderscheiding is ondeugdelijk: ook de beschrijving van Gods directe openbaring is een menselijk getuigenis. Het is bedenkelijk, de twee-naturenleer aangaande Christus op de Bijbel te gaan toepassen, maar als men dit wil doen kan men van de goddelijke en de menselijke natuur van de Bijbel slechts spreken om uit te drukken, dat God zelf daarin door een menselijk getuigenis tot ons spreekt. Naast prediking en sacrament rekent de schr. ook kribbe, kruis en ledig graf tot de chiffren van de 3de categorie. Maar deze behoren tot de bijbelse openbaringstijd en moeten dus eerder tot de eerste categorie gerekend worden. In het algemeen ware in deze materie nauwkeuriger distinctie gewenst. Naar mijn mening heeft Jaspers' chiffre in de christelijke theologie Augustinus' onderscheiding van verbum en sacramentum en zijn hantering van het begrip signum niet achterhaald.

Deze opmerkingen willen slechts belangstelling tonen voor het werk van de schr. Zijn overzichtelijk leerboek wens ik gaarne in veler handen.

W. F. Dankbaar

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken en tijdschriften ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

M. A. Beek en J. M. de Jong, *Bijbelse Knooppunten*, Daamen, 's-Grav. 1952, 235 blz., geb. f 8,90.

N. A. Berdjajew, *Mijn weg tot zelfkennis*, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1952, 348 blz., geb. f 12,90.

H. Kuhn, *Michel*, Wereldvenster, Amst. 1952, 126 blz., geb. f 4,90.

Th. Bovet, *De Overwinning op de Angst*, Ploegsma, Amst. 1952, 158 blz., geb. f 5,90.

D. Jacobs, *Mattheus* (De Bijbel toegel. voor het Ned. volk), Kok, Kampen z. j., 154 blz., geb. f 3,50.

C. Aalders, *Terug naar de Medicina Sacra*, J. N. Voorhoeve, Den Haag z.j., 46 blz., geb. f 1,90.

Die Bekenntnisschriften der Evang.-Luth. Kirche, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1952, 1225 S.

Karl Barth, *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens* (Theol. Exist. heute), Kaiser, München 1952, 18 S.

N. van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland*, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1952, 263 blz., geb. f 10,90.

Evangelism in India (Ecumenical Studies), World Council of Churches, Geneva 1952, 59 p.

A. Silesius, *De Hemelse Zwerver* (vert. H. Boschma), N. Kluwer, Deventer 1952, 94 blz., geb. f 3,45.

R. J. van der Meulen, *De Antichrist*, Kok, Kampen 1952, 75 blz., ing. f 2,45.

Ch. de Beus, *Paulus Apostel der Vrijheid*, U.M. Holland, Amst. z.j., 207 blz., geb. f 15,—.

Walter Nigg, *Schilders van het Eeuwige*, Ploegsma, Amst. 1952, 306 blz., geb. f 18,90.

Rob Limburg, *Het vergeten Evangelie*, Bijleveld, Utr. 1952, 155 blz., geb. f 4,90.

D. J. de Groot, *De Wedergeboorte*, Kok, Kampen 1952, 335 blz., ing. f 8,—, geb. f 9,75.

M. C. van Dijk, *Existentie en Genade*, Wever, Franeker 1952, 189 blz., geb. f 7,90.

J. J. Kijne en F. Visser, *De Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap*, Paris, Amst. 1952, 83 blz., ing. f 2,25.

Bijdrage tot de Hervormde Eredienst. Rapport Studiecommissie van de Ver. v. Vrijz. Herv. in Ned., Van Gorcum, Assen (1952), 104 blz.

A. A. van Ruler, *Bijzonder en Algemeen Ambt*, Callenbach, Nijkerk 1952, 98 blz., ing. f 3,50.

C. J. Bleeker, *Op zoek naar het geheim van de godsdienst*, N. Holl. U.M., Amst. 1952, 224 blz., geb. f 7,90.

G. Brillenburg Wurth, *Kentering in de Vrijzinnigheid*, Kok, Kampen 1952, 75 blz., geb. f 2,95.

S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, *Huisbezoek*, 2e dr., Ploegsma, Amst. 1952, 127 blz., geb. f 3,40.

Th. Bovet, *Practische Zielszorg*, Boekencentrum, 's-Grav. 1952, 182 blz., ing. f 4,75, geb. f 6,—.

Dietrich Bonhoeffer, *Leven met elkander*, Boekencentrum, 's-Grav. 1952, 87 blz., ing. f 2,50.

Catechisatie-boek (samengest. door de Raad voor de Catechese der Ned.

Herv. Kerk), Boekencentrum, 's-Grav. 1952, 79 blz., ing. f 0,90.

Gezinsverzorging (Alg. Diac. Raad der Ned. Herv. Kerk), Boekencentrum, 's-Grav. 1952, 32 blz., ing. f 2,25.

K. JANSMA, *Kort en Bondig. Handboekje voor de Catechisatie*, Boekencentrum, 's-Grav. 1952, 54 blz., ing. f 1,25.

Hoort het Woord. Keur uit de Bijbel, samengest. door P. ten Have. Boekencentrum, 's-Grav. 1952, 24 blz., ing. f 0,50.

F. J. POP, *Representant der Gemeente*, Boekencentrum, 's-Grav. 1952, 99 blz., ing. f 2,50.

G. J. WOELDERINK, *Het Pastoraat rond het Heilig Avondmaal*, Boekencentrum, 's-Grav. 1952, 120 blz., ing. f 3,50.

H. VAN PRAAG, *Gesprek tussen Oost en West*, Wereldvenster, Baarn 1952, 89 blz.

JAÄCOV ZUTAN, *De huidige situatie van het Joodse volk*, Wereldvenster, Baarn 1952, 91 blz.

R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, II, Mohr, Tübingen 1952, 293 S., ing. D.M. 13,20, geb. D.M. 16,20.

HARTLICH-SACHS, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Mohr, Tübingen 1952, 191 S., ing. D.M. 9,80.

KARL PRELLE, FRITZ SCHIPPER, *Biblische Geschichten* I (N.T.), Kaiser, München 1952, 203 S.

PH. J. HUYSER, *Het Exempel in de Prediking*, J. Niemeyer, Gron. 1952, 136 blz., ing. f 3,60, geb. f 4,75.

HELMUT GOLLWITZER, *En brengen waar gij niet wilt*, Daamen, 's-Grav. 1952, 235 blz., geb. f 8,90.

F. M. BRAUN, *La Mère des Fidèles* (Essaie théoloque johannique), Casterman, Tournay 1953, 207 p.

G. TOORNVLIET en H. J. WESTERINK, *Gereformeerden, wat nu!*, Kok, Kampen 1952, 167 blz., geb. f 5,90.

H. NICOL, *Der Psalmengesang in Schule und Gemeinde*, Kaiser, München (Imp. Wereldvenster, Baarn) 1952, 43 S.

K. SCHILDER, *Christus in zijn lijden*, III, Kok, Kampen 1952, 494 blz., geb. f 13,75.

M. H. BOLKESTEIN, *De Kerk in de Wereld.* De eerste brief van Petrus, U.M. Holland, Amst. 1952, 119 blz., geb. f 4,50.

K. DIJK, *Over de laatste dingen*, II, Kok, Kampen 1952, 194 blz., geb. f 6,90.

De Hervormde Kerk van Brugge, Boekencentrum, 's-Grav. 1952, 35 blz., ing. f 0,75.

WOLF MEESTERS, *De Bijbel behandeld voor jonge mensen*, Kok, Kampen en Wolters, Gron., 2 dln., geb. f 27,50.

TIJDSCHRIFTEN

Kerk en Theologie, 3e jrg., nr 4, Oct. 1952.

G. Koch, Reformatie-herdenking 1952. P. v. d. Kraan, Kerkel. middelen tegen de Papisten in 1652. Th. L. Haitjema, Nieuwe angelsaksische theol. over verzoening en incarnatie. G. C. v. Niftrik, Kroniek.

Theologie en Practijk, 12e jrg., 3. Najaar 1952.
C. B. Burger, Het a.s. rapport over het Ontwerp-Dienstboek der N.H. Kerk. C. J. Bleeker, Kerugma en mythos in het N.T. J. F. v. Royen, Retraite en meditatie.

Studia Catholica, 27e jrg., II. Mrt. 1952.
P. Xaverius C.P., De theol. redenering. W. Lamten, De nieuwe Scotus-uitgave. L. Dupré S.J., Godsdienst en hist. vooruitgang. Chr. Vijverberg O.P., Recht en gebruik van het recht in het huwelijk.

Studia Catholica, Mei 1952.
A. Hulsbosch, Eschatologie van het Boek der Wijsheid. P. Haneveer, Betekenis van het sacramenteel merkteken voor het sacramenteel genadeleven. G. Cloin, Verhouding tussen Offer van Christus in H. Mis en op het Kruis vlgs. „Mediator Dei". M. Costanza, Waar predikte St. Chrysostomus zijn 24 Hom. als comm. op St. Paulus' brief aan de Ef.? P. S. Galema, Arnoldus Verhel, Hoogl. te Franeker 1618-'64.

Musica Sacra, 3e jrg., 1, Oct. 1952.
H. Stam, Mod. muziek. W. J. Kooiman, Liturgisch leven in de Luth. kerk in Amerika. L. Erné, Orgel in de Maranatha-kerk te Den Haag.
Dec. 1952.
W. J. Kooiman, Liturgisch leven in de Luth. Kerk in Amerika. C. de Koning, De Orgelbeweging. H. Stam, Moderne muziek.

Kerk en Eredienst, Jrg. VII, 3, Sept. 1952.
H. v. d. Linde, Catholiciteit en Oecumene. J. N. Bakhuizen v. d. Brink, Het kerkelijk jaar. A. F. N. Lekkerkerker, De leerdienst. A. F. L. v. Dijk, Dichter en denker. A. W. Lazonder, Kroniek Raad v. Kerk en Eredienst. G. A. J. ter Linden, 7 jaar kerkbouw.
Dec. 1952.
S. Boulgakoff, De geschenken der wijzen. J. J. Mak, Kerstviering als chr. cultuurprobleem. J. N. Bakhuizen van den Brink, Successio Apostolica. W. Drobnizky, Dit is mijn lichaam. H. Schroten, Synode en psalmberijming. J. K. van den Brink, Spiritualiteit en liturgie. H. van der Linde, Lund 1952.

Theology Today, Oct. 1952.
J. Baillie, Faith and the Scientific Impulse. W. O. Doescher, Natural Science and Christian Theology. E. McCrady, Religious Perspectives in Biology. E. La B. Cherbonnier, Biblical Metaphysic and Chr. Philosophy.

The Eucumenical Review, Vol. V, 1, Oct. 1951.
L. Hodgson, The Task of the 3rd World Conf. on Faith and Order. O. S. Tomkins, Implications of the Euc. Movement. E. Schlink, The Pilgrim People of God. IJ. Brilioth, Sermon at the Faith and Order Conf. W. E. Garrison and J. Hromadka, Social and Cultural Factors in our Divisions. A. C. Outler, A Way Forward from Lund.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 53. Årg., 2. 1952.
N. A. Dahl, Begrepene „lys" og „mørke" i jodedommen. S. Holm, Omkring Afmythologiseringen.

1952, 3.
S. Mowinckel, E. Skard, E. Smith, Th. Boman, Hebreisk og gresk tenkning.

Revue Biblique, 59me année, 3, juillet 1952.
P. Auvran, L'inspiration des LXX. A. Viard O.P., Expectatio Creaturae (Rom. VIII, 19-22). R. J. Tournay O.P., Les Chants du Serviteur dans la Seconde partie d'Isaïe. M. Delcor, Les sources du Deutéro-Zacharie et ses procédés d'emprunt. J. F. Milik, Fragments d'un Midrash de Michée.
Oct. 1952.
J. Tournay, Les Chants du Serviteur dans la Seconde partie d'Isaïe. H. Vincent, Le Lithostrotos evangélique. P. Benoit, Prétoire Lithostroton et Gabbatha. R. de Vaux, La 4me campagne de fouilles à Tell el-Fâr'ah, près Naplouse.

BERICHTEN

Programma van Teylers Godgeleerd Genootschap te Haarlem voor 1953.
Directeuren van Teylers Stichting en de Leden van Teylers Godgeleerd Genootschap schrijven opnieuw de volgende prijsvraag uit om beantwoord te worden vóór 1 Januari 1955: Een kenschets van de betekenis van Odo Casel voor de wetenschap der liturgie, een volledig overzicht van zijn werken en een beoordeling in het bijzonder van: Die Liturgie als Mysterienfeier (Ecclesia Orans IX, 1925), Mysteriengegenwart (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft VIII, 1928) en Das christliche Kultmysterium (1932).

Uitgeschreven blijft de volgende prijsvraag om beantwoord te worden vóór 1 Januari 1954: Gevraagd wordt een verhandeling over de gnosis bij de schrijvers van het Nieuwe Testament.

Op de prijsvraag luidende: Gevraagd wordt een onderzoek naar de historische betrekkingen tussen de Nederlandse Doopsgezinden en de Engelse Baptists, is een in het Engels geschreven antwoord ingekomen van ,,Baptizatus''. Naar het oordeel van het Genootschap verdient dit antwoord waardering, maar kan het wegens bepaalde tekortkomingen niet voor bekroning in aanmerking komen.

De antwoorden moeten worden ingezonden vóór 1 Januari en in het Nederlands, Frans, Engels of Hoogduits met de schrijfmachine geschreven zijn. Zij moeten zonder naam en alleen met een spreuk ondertekend, vergezeld van een verzegeld couvert, dezelfde spreuk ten opschrift voerend en van binnen des schrijvers naam en woonplaats behelzend, gezonden worden *aan het Fundatiehuis van wijlen de Heer P. Teyler van der Hulst te Haarlem.*

De prijs bestaat, indien de omstandigheden dat gedogen, uit een gouden erepenning, op de stempel des Genootschaps geslagen, ter innerlijke waarde van vierhonderd gulden, of, zo men daaraan de voorkeur mocht geven, in vierhonderd gulden. De prijs wordt uitgekeerd, zodra de bekroonde verhandeling voor de pers gereed is.

HOOFDSTUK 90
VAN HET EGYPTISCHE DODENBOEK [1]

DOOR

J. ZANDEE

Warmond

Inleiding

Naar Egyptische opvatting was het noodzakelijk, dat de dode, om in het hiernamaals te kunnen voortbestaan, hersteld werd in de uitoefening van zijn normale levensfuncties, die door de dood verstoord waren. Daartoe diende het funeraire ceremonieel der mondopening. Een priester raakte met een haak de mond van de mummie aan onder het citeren van magische formules en daarmee werd het lichaam in zijn functies hersteld. In het dodenboek komen ook spreuken voor, door welke de dode zich het normale gebruik van zijn armen, benen, hart en hoofd weer wil verzekeren.

Zeer belangrijk was het herstel van het spraakvermogen. Het dodenboek zelf, dat aan de dode in zijn kist werd meegegeven, is een verzameling spreuken, die hij moest citeren, om van de inhoud er van te kunnen profiteren. Alleen al daarvoor moet hij zijn mond weer kunnen gebruiken. Treden hem boze wezens, die hem bedreigen, in de weg, dan moet hij hen kunnen bezweren. Hij moet de namen van de onderdelen van de veerboot kunnen noemen. Zodoende heeft hij er macht over en zal deze veerboot hem over de Styx varen. Wanneer hij de namen van de poorten van de hades uitspreekt, gaan ze vanzelf voor hem open. Maar hij heeft ook zijn mond nodig, om zichzelf in het dodengericht voor Osiris te kunnen rechtvaardigen, doordat hij zijn eigen onschuld betuigt.

Dodenboek 90 nu handelt over de mogelijkheid, dat een daemon in het hiernamaals aan de overledene het gebruik van zijn mond onmogelijk probeert te maken. Zou dat lukken, dan zou de dode met machteloosheid geslagen zijn. Hij zou zijn belagers niet kunnen bezweren en onherroepelijk aan hen zijn uitgeleverd. De bedoeling van ons hoofdstuk is, deze ontzettende mogelijkheid te verhoeden.

De teksten

Dodenboek 90 is in verscheidene recensies overgeleverd. Er zijn

[1]) Enige belangrijke opmerkingen en de inzage van ongepubliceerde coffintexts dank ik aan Prof. Dr A. de Buck.

drie teksten uit het Middenrijk (2250–2000). [1]) In deze teksten bestaat ons hoofdstuk uit twee parallel lopende spreuken, die elk beginnen met het aanroepen van de daemon, die moet worden afgeweerd: O, gij, die hoofden afhakt. Deze twee spreuken verschillen onderling maar zeer weinig. Dit geringe onderlinge verschil is de oorzaak, dat de teksten uit het Nieuwe Rijk [2]) de twee spreuken tot één hebben gereduceerd.

De geraadpleegde teksten uit deze periode zijn:

De tekst van het mummiewindsel van Thoethmozes III, begin 18de dynastie. [3])

De papyrus van Noe (18de dynastie). [4])

De papyrus van Pa-ra-m-heb. [5])

Papyrus Katseshny (21ste dynastie). [6])

Papyrus Greenfield (21ste dynastie). [7])

Dodenboek van Turijn, ed. Lepsius (late tijd). [8])

In de vertaling wordt hoofdzakelijk de middenrijkstekst gevolgd. [9])

Vertaling

MR(Titel). Te verhinderen [10]), dat een spraakbelemmering gegeven wordt in het dodenrijk en dat men komt, om iemands mond te sluiten in het dodenrijk.

Nu, Bos, Ka. Spreuk, om een spraakbelemmering uit iemands mond te verdrijven.

PR., Tu. Spreuk, om iemand herinnering te geven.

Gr. Spreuk, opdat iemands ziel niet van hem afgenomen wordt in het dodenrijk.

(Inhoud). O gij, die hoofden afhakt [11]), die halzen afsnijdt, die een spraakbelemmering plaatst [12]) in de mond der geesten, die de mond van de geesten sluit over [13]) de toverkracht, die in hun buik is, gij zult mijn hoofd niet afhakken, gij zult mijn hals niet afsnijden,

---

[1]) Aanduidingen: B17C, B2L, B4C. [2]) Afkorting: NR.

[3]) Aanduiding: Bos, het exemplaar bevindt zich in Boston, publicatie JEA XVII Pl. XXXIIIv.v. en tekst Cb bij Naville. [4]) = Nu. [5]) = PR (Naville I. 102).

[6]) = Ka, Pl. XXXIX, 13–19. [7]) = Gr. [8]) = Tu. [9]) Afk. MR.

[10]) ḫśf + śdm. f = verhinderen, dat..., Wb. 3.336.21; rdi passief.

[11]) ḥśḳ enz. participia. [12]) dd imperf. act. partic.

[13]) ḫtm ḥr = sluiten over. Vgl. Westcar, Sethe Lesest. 33.13 ḫtm.n.śn ʿ.t ḥr.ś = zij sloten de kamer achter haar, idem 35.7.

gij zult geen spraakbelemmering leggen in deze mijn mond, gij zult mijn mond niet sluiten over de toverkracht, die in mijn buik is, zoals gij doet [1]) tegen de geesten wegens de toverkracht, die in hun buik is.

Wijk, deins terug [2]) wegens de beide spreuken, die Isis tegen u gezegd heeft [3]), toen gij kwaamt [4]), om een spraakbelemmering te leggen in de mond van Osiris terwille van [5]) Seth, zijn vijand, toen hij (vijandig) tegen hem zei: Uw gezicht (zij gericht) op uw testes [6]), o Leeuwengezicht [7]), een grote vlam moge tegen u uitgaan uit het beschadigde oog van Atoem, de meesteresse van de nacht, opdat het u verslinde. [8]) Wijk terug voor Osiris. Wat gij verafschuwt is in hem. Wat hij verafschuwt is in u. Wijk terug voor mij. Wat gij verafschuwt is in mij. Wat ik verafschuw is in u.

Wanneer gij (vijandig) tegen mij komt, dan spreek ik tegen u, wanneer gij niet tegen mij komt, dan spreek ik niet [9]) tegen u: Wijk terug voor de boosdoeners van Sjoe.

O gij, die hoofden afhakt [10]), die halzen afsnijdt, die een spraakbelemmering plaatst in de mond van de geesten, die de mond der geesten sluit over de toverkracht, die in hun buik is, gij zult mij niet zien met uw beide ogen, waarmee gij ziet *door uw knieën* (?). [11]) Wend uw gelaat achter u, kijk naar de boosdoeners [12]) van Sjoe, die achter

---

[1]) mi irr.k. imperf. śḏm.f van gewoonte.

[2]) ḥm.t voor ḥm.tj, Old Perfect, exclamatorisch als imper.

[3]) ḏd.n perf. rel. vorm. [4]) m + śḏmt.f vorm. [5]) n ib n.

[6]) ḥr.k n ẖr.k. Lees met sommige NR-teksten ẖrwj.k = uw testes, met determinatief voor testes.

[7]) Sommige NR-teksten determineren met het oog en lezen m'' = zien. De MR-teksten determineren met het vel en hebben dus het woord m'i = leeuw. Voor eenzelfde formatie: Lacau. Sarc. I. 193.41 (Kaïro 28083) db ḥr = Nijlpaardengezicht.

[8]) De MR-teksten hebben hier een onverklaarbaar dnś ṯw. Lees met B4C en de NR-teksten ʿm.ś ṯw. [9]) Lees met B2L hier de negatie nn.

[10]) De NR-teksten volgen hoofdzakelijk deze tweede spreuk.

[11]) Dr M. J. Vermaseren maakte mij attent op een afbeelding van Hormerti, die voorkomt in een artikel van Dr B. H. Stricker in *Oudheidkundige Mededelingen*, Nieuwe Reeks XXIV (1943) blz. 27. De afbeelding vertoont leeuwenkoppen op de knieën. Deze figuur kan dus uit de knieën kijken. Buiten Egypte komt het voor, dat daemonen ogen hebben op ongewone plaatsen van het lichaam. Het boze oog is dan gecamoufleerd of bevindt zich in een hinderlaag, zodat het moeilijk afgeweerd kan worden. Wanneer deze voorstelling op onze plaats aanwezig is, zou men kunnen vertalen: „Waarmee gij ziet vanuit uw knieën." Deze opvatting wordt gesteund door een passage uit Dodenboek hoofdstuk 130 volgens de recensie van ongepubliceerde Coffintexts (o.a. B 1 L 491 en B 2 L 659) „Het is degene, wiens gezicht op zijn knie is, die de armen voor mij laat zinken, omdat de naam van Re in mijn buik is..."

[12]) iśftjw; De NR-teksten lezen hier met B4C śi'tjw = verminkers.

u komen, om uw hoofd af te hakken, om uw hals af te snijden in opdracht van degene, die omwendt met zijn oog [1]), wegens dat, wat gij dacht, tegen mij te zullen [2]) doen, wegens het afhakken van mijn hoofd, wegens het plaatsen van een spraakbelemmering in deze mijn mond, mijn mond sluitende over de toverkracht, die in mijn buik is, zoals gij doet tegen de geesten wegens de toverkracht, die in hun buik is.

Wijk, deins terug wegens deze beide spreuken, die Isis tegen u gezegd heeft, toen gij kwaamt, om een spraakbelemmering te leggen in de mond van Osiris ter wille van Seth, zijn vijand, toen Isis [3]) tegen u zei: Leeuwengezicht, een vlam ga tegen u uit uit het oog van Atoem, het beschadigde, de heerseresse van de nacht.

Wijk terug voor Osiris. Wat hij verafschuwt is in mij, wat ik verafschuw is in hem. Wijk terug voor mij. Wat gij verafschuwt is in mij. Wat ik verafschuw is in u.

Wanneer gij tegen mij komt, dan spreek ik tegen u, wanneer gij niet tegen mij komt, dan spreek ik niet [4]) tegen u: Wijk terug voor de boosdoeners van Sjoe.

Commentaar

Spraakbelemmering

Dit woord, waarvoor de Egyptische teksten śwẖ' of śẖ' hebben [5]), levert moeilijkheden op. Het is een causatief van de stam wẖ' = dwaas zijn [6]) en betekent dus letterlijk dwaas maken. Sommige teksten determineren dit woord met de slechte vogel. Het moet dus iets slechts aanduiden. Andere teksten hebben het niet goed meer begrepen en lazen het woord śẖ' = herinnering, gedetermineerd door de man met de vinger aan de mond. De causativa van de stammen, die met een w beginnen, lieten soms deze w vallen, b.v. wśẖ = wijd zijn, śśẖ = wijd maken; wnm = eten, śnm = voeren; wḏ' = voorspoedig zijn, śḏ' = voorspoedig maken; wẖ' = donker zijn, śẖ' =

---

1) 'n m ir.t.f; de NR-teksten lezen 'w' nb.f = berover van zijn heer.

2) irj.k perf. śḏm.f met fut. betekenis.

3) NR-teksten laten Isis hier weg: m ḏd r.k.

4) tm.i ḏd r.k. Zeldzaam gebruik van tm in hoofdzin. De NR-teksten hebben het ook. De normale negatie in de hoofdzin is n of nn, zoals in de eerste spreuk. Voor tm in hoofdzin zie Gardiner Eg. Gram, § 346. Op onze plaats is tm foutief onder invloed van het voorafgaande tm in de bijzin.

5) Wb.4.74.7–9: Schädigen oder ähnliches, vom Falschsprechen des Zaubers. Welspr. Boer B1.282; Urk IV.848.9.

6) Wb.1.354.14.

donker maken; [1]) w'b = rein zijn, ś'b = reinigen [2]); wbn = stralen, śbn = kronen [3]).

De coffintext B2L determineert het woord śẖ' één keer met het hiëratische teken voor de spuwende mond en de coffintext B4C determineert het tweemaal met onduidelijke tekens, die een prop in de mond zouden kunnen voorstellen. Blijkens de parallelle uitdrukking „sluiten van de mond" moet het woord ś(w)ẖ' dus een spraakbelemmering aanduiden. Zo is het dan ook maar enigszins vaag vertaald, in het midden latend, van welke aard de spraakbelemmering is. De bedoeling van de titel is echter wel duidelijk. De spreuk dient, om te verhinderen, dat een daemon de dode in het hiernamaals belet te spreken.

O gij, die hoofden afhakt

Een daemon wordt bezworen, om de dode niet te belemmeren in het spreken. Alle parallelle uitdrukkingen, het hoofd afhakken, de mond sluiten enz. komen op hetzelfde neer. Deze bedoelen alle het spreken onmogelijk te maken aan de dodengeest d.w.z. de dode, zoals hij verheerlijkt in het hiernamaals voortbestaat. Als het hoofd afgehouwen is, kan de mond ook niet meer spreken.

De uitdrukking „hoofd afhakken" (ḥśḳ tp.w) komt vaak in de teksten voor. Het hoofd van de vijand van Re wordt afgehakt. [4]) De koppen van slangen, die de dode bedreigen, worden afgehakt [5]) (variant š'd tp). Sethe vermoedt [6]), dat er een voorstelling was, dat ieder bij de dood werd onthoofd. Het afgehakt worden van het hoofd was een van de gevaren, die iemand in het hiernamaals bedreigden. Zo is er dan ook een afzonderlijke dodenboekspreuk „om niet te maken, dat iemands hoofd van hem afgehakt wordt".[7]) De dode is iemand, „aan wien zijn hoofd teruggegeven is, nadat het afgesneden is". [8])

In het hiernamaals zijn beulen [9]), die er hun speciale werk van maken, het hoofd van de dode af te hakken, zoals ook de daemon van caput 90 dat doet. „Scherp van vingers, pijnlijk in het afhakken, die achter Osiris zijn. Mogen zij geen macht over mij hebben". [10])

---

[1]) Pyr. § 1151. c. [2]) Pyr. § 1368. a. [3]) Pyr. § 2036. a.
[4]) B.D.4.10. Apophisboek 25.1; 25.2.
[5]) Pyr. § 227.a; 270.c; 673.c. Zie A. Klasens, A magical statue base, p. 100, g 13.
[6]) Commentaar bij Pyr. § 286.b. [7]) B.D. 116.15; Caput 43. Vgl. B.D. 119.2.
[8]) B.D. 421.4. [9]) B.D. 158.7; Caput 145, XVIIIe pylon. [10]) B.D. 62.14.

In onze passage wordt tot de daemon gezegd, dat hij niet naar de dode moet kijken, maar achter zich moet zien. Datzelfde wordt ook gezegd tot een slang-vijand van Re [1]: Kijk achter u (m''.k ḥ'.k), hoofdafhakker, kopafsnijder, hoofdafsnijder aan beide zijden, uw hoofd worde afgehakt". Een daemon heet [2]: Een, die een scherp mes heeft, die de keel afsnijdt. Thoth als maansikkel is het mes, dat hoofden afsnijdt. [3]) Een magische papyrus [4]) vermeldt het volgende: Hoe is in de mond van de bezweerder, omdat hij de afgehakte koppen van de jakhalzen weer heeft aangeknoopt, nadat hun koppen afgehakt zijn door (een vijand). Hij heeft de goden levend gemaakt. Hij heeft hun hun hoofden teruggegeven. Hij heeft hun halzen (wśr.t) weer aangeknoopt. [5]) Hij heeft hun Hoe op hun mond gegeven. Deze passage komt dicht bij de onze: De daemon hakt het hoofd af, om de magische toverkracht (ḥk') te ontnemen. Het weer aanknopen van het hoofd (Leiden I 348) geeft iemand het magische woord (Hoe) weer terug.

Spell 229 van de Coffin Texts [6]) bevat een passage, die in meer dan één opzicht dicht bij onze tekst staat: Hoofdafhakkers [7]), halsafsnijders, die zielen en geesten meeneemt naar het slachtblok van degene, die rauw vlees eet, moge mijn hoofd niet afgehakt worden, moge mijn hals niet afgesneden worden, moge mijn naam niet onbekend zijn onder de geesten, moge ik niet gevangen genomen worden met het vangnet van Sjoe [8]), moge niet weggenomen worden het magische woord (Hoe), dat op mijn mond is, moge mijn hart niet afgesneden worden, moge mijn ziel de nacht doorbrengen, wakend over mijn lijk, moge mijn hart niet vergeetachtig zijn. Ik ben heerlijk van mond, voorspoedig van toverkracht, een die zich zelf voorziet van wat zijn hart nodig heeft... moogt gij [9]) mijn hoofd op mijn hals plaatsen, moogt gij het leven voor mijn hals verzamelen. De daemonen dragen hier dezelfde naam als in caput 90. Evenals in ons hoofdstuk heeft de spreuk ten doel, dat het hoofd van de dode op zijn romp blijft, zodat hij zijn magisch woord nog kan uiten.

---

1) B.D. 106.12; caput 39. 2) Pyr § 270.c, zie ook pyr § 286.b.

3) Pyr § 635.c; 962.b; 1211.

4) Leiden I 348 R VIII.8.

5) Dit weer aanknopen(ṯs) komt vaak voor: Coff.T.I. 14; Lesest. Sethe 49.12–20; B.D. 230.1: Coff. T.I. 199. f. B.D. 121.13.

6) Coff. T. III. 296.a.vv.

7) ḥśḳ.w tp.w snn.w wśr.t hetzelfde als in caput 90.

8) Cf. isftjw šw in caput 90.

9) gij, fem. sing. betr. hebbend op een ander wezen fem. gen.

Halsafsnijder

Deze benaming komt ook nog in de Coffin-Texts voor. [1])

Die de mond der geesten sluit

De geesten zijn de zalige- verheerlijkte doden, die de volle beschikking hebben over hun vermogens.

Het sluiten van de mond van een vijand is hem machteloos maken. Horus doet dit met Seth. „De staf van Horus werd gebogen, om zijn (van Seth) mond te sluiten." „Hij heeft het hoofd van zijn vijand afgehakt." [2]) In een slangenbezwering staat: „Uw bescherming wordt herhaald, om de mond van alle slangen te sluiten". [3]) „Mondafsluiters" is ook een benaming van bepaalde beulen, die aangeroepen worden: O gij met woest gezicht, boden van Osiris, die de monden van de geesten sluit over wat er in is, moogt gij geen macht hebben over het sluiten van mijn mond. [4]) In verband met Coffin Texts III. 296. m ('ẖ r' wḏ' ḥk'.w), moet het sluiten van de mond opgevat worden als een belemmering van het magische woord, dat er in is. Ḫtm r' is het vermogen van te spreken ontnemen, zoals b.v. blijkt uit de passage... blind is het oog, gesloten is de mond van... [5]) Iemand wordt 'ẖ door zijn spreuk [6]) d.w.z. hij kent zijn spreuken en kan ze uitspreken, zodat ze hem in staat stellen, wezens in het hiernamaals van repliek te dienen. De beschikking over de mond is een der functies, die een dode nodig heeft, om vijanden te bestrijden. „Ik ga op mijn voeten, ik spreek met mijn mond op zoek naar mijn vijand" [7]).

Die een spraakbelemmering plaatst in de mond der geesten

De reeks dodenboekhoofdstukken 21–23 heeft ten doel, de dode het vrije gebruik van zijn mond te hergeven. Hoofdstuk 21 is een „spreuk, om een mond te geven aan N.N. Heil u, heer van het licht... ik ben tot u gekomen... geef mij mijn mond, opdat ik er mee spreke, opdat mijn hart mij leide". Hoofdstuk 22 zegt: Mij wordt mijn mond (terug)gegeven, opdat ik er mee spreke voor de grote god, de heer der onderwereld. Hoofdstuk 23: Spreuk, om de mond te openen van Osiris N.N. Moge mijn mond geopend worden door Ptah (vgl. Coff. T. I 265, waar Ptah ook bij de mondopening betrokken is).

[1]) Coff. T. III.323.d. [2]) Mythe d'Horus. Chass. Edfou VI.120.
[3]) Metternichstèle 112. Zie A. Klasens, A magical statue base, p. 98, g3.
[4]) Coff. T. III. 304.f. v.v. [5]) Leiden I 348 R XIII 9.
[6]) Pyr 930.a; Comm. Sethe IV.214. [7]) B.D. caput 11.

Losgemaakt zijn de bewakers van mijn mond door mijn stadsgod.

Daarna komen de spreuken 26–30, die dienen om aan iemand zijn hart terug te geven. [1] Daartussen staat caput 25: Een spreuk, om herinnering terug te geven (śẖ'). Het is wel te verstaan, dat sommige teksten, die het zeldzame woord śẖ' voor spraakbelemmering niet meer begrepen, het gebruikelijke śẖ' = herinnering lazen. De daemon wil een slecht herinneringsvermogen in de dode plaatsen. De dode had zijn hart, zijn mond en zijn geheugen nodig, om zich in het leven na de dood te kunnen handhaven. Hart en geheugen moeten de dode in staat stellen, zich de magische spreuken te herinneren, die hij met zijn mond uit moet spreken, om gevaarlijke wezens te bezweren. Horus opent de mond van zijn vader Osiris en zegt tot hem [2]: Ik geef u uw hart terug, opdat gij u herinnert, wat gij vergeten waart. Het geheugen is een heel ruim begrip. Blijkens het vervolg van deze passage houdt het in, dat de dode weer brood kan eten, op zijn benen kan gaan enz. Herinnering is hier zekere functies weer kunnen verrichten. ,,Niet moge weggenomen worden het scheppend woord (Hoe), dat op mijn mond is, niet moge afgesneden worden mijn hart'', luidt een tekst. [3] Ongetwijfeld is hier ook bedoeld het zich herinneren van practische kennis en het vermogen die te uiten. Het sluiten van de mond van caput 90 (ẖtm r') is hiervan het tegenovergestelde. ,,Mijn hals is als die van Re, mijn oog is open, mijn hart is op zijn plaats, mijn spreuk is bekend.'' Deze regels uit het dodenboek betekenen, dat de dode weer zijn lichamelijke- en geestelijke vermogens heeft en zijn magische spreuk kent. [4] Een plaats, die dicht staat bij Coff. T. I 265 luidt: Ik heb macht over dit mijn zeer grote woord in dit mijn lichaam en op deze mijn plaats. Ik herinner mij, wat ik er van vergeten ben. [5] Meesteresse der twee landen, die bevestigt mijn woorden, opdat ik mij daardoor herinner, wat ik vergeten ben... geef mij vreugde. [6] Deze laatste twee citaten uit het dodenboek gebruiken de term śẖ'. De bedoeling is, dat de dode zijn magisch woord kan gebruiken, maar daarvoor moet hij zich de spreuken herinneren, die hij vergeten was. Het geheugen is onmisbare voorwaarde, om zich in het dodenrijk te handhaven. Vergelijk hiermee de recensie van caput 110 van het dodenboek in de coffintexts [7]: Ik heb macht over mijn toverkracht (ḥk'), groot en

[1] Zie voor de spreuken over het hart: A. de Buck, Jb. E.O.L. No 9 blz. 9 vv.
[2] Coff. T.I. 265.e en f, vgl. Jb. E.O.L. No 9 blz. 14. [3] Coff. T. III. 296.g.
[4] B.D. 119.12. [5] B.D. 227.1 (caput 110). [6] B.D. 228.4.
[7] B3L 268 v. en B5 193 v.

ontzaglijk, zijnde in mijn lichaam. Ik ben het, die zich voor hem herinnert datgene, wat ik er van vergeten was. ...Ik ken de naam van de steden, de districten en de meren, die in het Ḥtp-veld zijn, waarin ik ga, sterk ben en waarin ik geest ben... „Er van" (im.f) slaat op de toverkracht (ḥk' kan ook toverspreuken betekenen). Blijkens het verband moet de dode zich deze herinneren, om de namen te weten van de localiteiten van het hiernamaals en daarin toegang te verkrijgen.

De toverkracht, die in hun buik is

Het is een gewone voorstelling in de dodenteksten, dat de dode in het bezit is van ḥk'.w, magische macht, om zijn wil door te zetten. Dezelfde voorstelling als op onze plaats, nl. dat de ḥk' zetelt in de buik van de dode, wordt ook elders gevonden [1]): Wat in mijn buik is, is ḥk', groot is mijn woord. Die zal vallen verheft zich niet. [2]) Dit citaat laat tevens zien, dat de ḥk' uitgeoefend wordt door het magische woord, zoals op onze plaats in B.D. 90. Hij heeft zijn buik met ḥk' gevuld, zegt een andere tekst. [3]) Uit het verband blijkt, dat de dode daardoor macht heeft. Hij lest zijn dorst, de 'ḫ.t-goden vrezen hem enz. In een kannibaal-tekst verslindt de dode bepaalde wezens, om zich hun ḥk' toe te eigenen [4]): Die hun ingewanden at, nadat zij daartoe gekomen waren, dat hun lichaam gevuld werd met toverkrachten. Later wordt gezegd, dat hij is degene, die zijn geestkracht in zijn lichaam opgenomen heeft. [5]) Zoals in caput 90 is er samenhang tussen 'ḫ = geest zijn en het bezit van ḥk'.

Nadat N.N. de goden verslonden heeft, is hun ḥk' in zijn buik. [6]) Een coffintext luidt [7]): Ik heb mijn buik gevuld met ḥk' opdat daardoor mijn dorst gelest worde. De ḥk' is nodig, om een gunstig lot in het hiernamaals te krijgen. Vergelijk nog: Deze toverkracht, die in de buik van N.N. is. [8]) De ḥk' staat in verband met de 'ḫ.w, de toestand van zalige dode. Men wordt 'ḫ door zijn ḥk'. Ik ben heerlijk in mijn ornaat. Ik heb macht over mijn ḥk'. Ik ben erkend als heerlijke 'ḫ. [9]) Uw 'ḫ.w behoort u toe, Isis. Uw ḥk' behoort u toe, Is is [10]). N.N. is het, die hun ḥk'.w eet, die hun 'ḫ.w verzwelgt. [11]) De dode

[1]) Zie ook de zo juist geciteerde Coff. T. recensie van B.D. caput 110.
[2]) B.D. 176.11. [3]) Coff. T.I. 90.b.
[4]) Pyr. § 397.b. Het is blijkbaar de zin van alle kannibalisme, zich de levensmacht van degene, die opgegeten wordt, toe te eigenen. [5]) Pyr. § 398.a.
[6]) Pyr. § 411.b. [7]) III.321.e. [8]) Pyr. § 1318.c. [9]) B.D. 159.15.
[10]) B.D. 403.5. 'ḫ.w = magische macht, o.a. van Isis, zie Klasens o.c. p. 77, M59.
[11]) Pyr. § 403.c.

berooft vijanden, die hem in 't hiernamaals zullen belagen, van hun macht door hun ḥk' te beschadigen en hun 'ḫ.w te vernietigen. [1]) Mijn toverkracht is mijn verheerlijking (s'ḫ, dodenspreuk). [2]) De ḥk' doet zich speciaal gelden door magische spreuken. Daarom moet in ons hoofdstuk de mond van de dode door de daemon gesnoerd worden. Wie hem werkelijk kent, deze spreuk (r') van Re en ze aanwendt, deze bezweringen (ḥk'.w) van Horachte. [3]) Bepaalde wezens strijden „door de toverkracht, die op hun mond is" [4]). Van Seth wordt gezegd: Hij spreekt door toverkracht (of toverspreuken, ḥk'.w). [5]) Door zijn ḥk' kan de dode zich doen gelden. De dode weert vijanden af en zegt: Ik leef door mijn toverkracht. [6]) De ḥk' is de macht, waardoor de dode ten hemel vaart. Zijn ziel (b') heeft hem (naar de hemel) gebracht. Zijn tovermacht heeft hem voorzien (in staat gesteld tot de hemelvaart) [7]).

Gij zult mijn hoofd niet afhakken enz.

De dode zegt nu, dat de daemon met hem niet zal doen, zoals hij met andere geesten doet. Deze stijlfiguur komt ook voor op een reeds geciteerde plaats [8]): Hoofdafhakkers, moge mijn hoofd niet afgehakt worden.

Wijk, deins terug

Bevel tot de daemon, om zich terug te trekken. Soortgelijke bevelen komen vaak voor in bezweringsteksten tegen vijandige wezens, b.v. tot een krokodil: Terug! Achteruit! [9])

Wegens deze beide spreuken, die Isis tegen u gezegd heeft enz.

Een mythisch praecedent, zoals zo vaak ontleend aan de geschiedenis van Osiris en Seth. De spreuken van de dode zijn even machtig als die van Isis tegen deze daemon, die stond aan de zijde van Seth. Zulk een mythisch praecedent staat b.v. in een pyramidentekst: Wat Horus voor Osiris heeft gedaan doet hij voor N.N. [10]) Met de spreuken van Isis ten bate van de dode is te vergelijken het feit, dat b.v. op de Horus-cippi de spreuken, die Isis aanwendt ten bate van

---

[1]) Coff. T. I. 402.a.b. [2]) Coff. T. II.89.c.
[3]) Pyr. § 855.a. Ook komt voor 'ḫ.w. (bezweringen), die op de mond zijn: B.D. 482.3; 485.1. [4]) Coff. T. II.236.a. [5]) Coff. T. II 381.b. [6]) B.D. 97.11. [7]) Pyr. § 250.d.
[8]) Coff. T. III. 296. [9]) B.D. 97.10.
[10]) Pyr. § 970.c. Vgl. B.D. caput 18; B.D.71.3: Thoth moet de dode rechtvaardigen, zoals hij Osiris gerechtvaardigd heeft. B.D. caput 137 A (306.15). Het oog van Horus moet de dode redden, zoals het Osiris gered heeft van Seth.

haar zoon Horus in zijn leed, ook de lijder ten goede komen. [1]) Iets soortgelijks als op onze plaats staat in een coffintext [2]): Hij kent deze twee spreuken, die Ḥ' gezegd heeft tot Imji'w.

Op onze plaats worden bedoeld de twee spreuken, waaruit B.D. 90 in de M.R.-versie zijn samengesteld en die elk beginnen met het aanroepen van de hoofdafhakker. De dualis „beide spreuken" komt derhalve alleen tot zijn recht in de M.R.-teksten, daar de N.R.-teksten slechts één spreuk hebben.

De juiste spreuk kan de dode helpen: Hij wordt gerechtvaardigd in de raad wegens de juiste spreuk, die uit zijn mond gekomen is. [3])

Een spraakbelemmering leggen in de mond van Osiris

Wd śḫ' m betekent hetzelfde als rdi śḫ' m. De daemon heeft uit sympathie voor Seth ook eens een spraakbelemmering gelegd in de mond van Osiris, zodat deze machteloos was tegenover zijn tegenstander.

Terwille van Seth

Het Wörterbuch vertaalt onze plaats: Aus Liebe zu. [4]) Het hier gebruikte n ib n komt ook voor in de passage: Ik ben het, die handelt ter wille van hem. [5]) Naar een mededeling van Prof. de Buck wordt het ook gebruikt in een scène met worstelaars in de graven van Beni Hassan: Laat hem los ter wille van mij (n ib. i).

Een vijand van Osiris spant samen met Seth: O Osiris, zie deze uw vijand is verenigd met Seth. Hij heeft woorden gereciteerd, om u te verzwakken voor Seth. [6])

Uw gezicht (zij gericht) op uw testes

Een moeilijkheid is, dat deze woorden gesproken zijn tot de daemon als helper van Seth en niet tot Seth zelf. Bij Seth zou men direct geneigd zijn aan diens testes te denken in verband met de bekende mythe, waarin ze dikwijls worden genoemd. Seth ontrukt Horus zijn oog en Horus snoert de testes van Seth af. Wordt de daemon nu bedreigd, dat hij ook wel eens op zijn testes mag letten, omdat het hem anders vergaat als Seth? Bovendien zou dan het resultaat zijn,

---

[1]) Zie Klasens o.c. p. 67, M48; p. 77, M59; p. 92, e 7–8, Isis is „degene die haar spreuk kent"; p. 98, „Ik ben de goddelijke Isis, magisch in het spreken, doeltreffend van woorden.

[2]) I. 139.c. [3]) Pyr. § 1776.b. [4]) 1.60.4.

[5]) Coff. T. III. 170.e. [6]) Coff. T. I.155.b.

dat de daemon zijn blik van het slachtoffer zou afwenden, waarom het in deze bezwering ook gaat. Een moeilijkheid is nog de schrijfwijze van h̲rwj. De N.R.-teksten hebben hier zeker het woord voor testes gelezen gezien het determinatief. Maar het is mogelijk, dat zij de tekst niet meer hebben verstaan en op de gedachte van h̲rwj kwamen, omdat Seth van te voren genoemd is. In de coffintexts komen andere spellingen voor dan op onze plaats, meestal mét determinatief en slechts één keer zonder, maar dan met de dualisuitgang. [1]) Aan de andere kant leest pyr. § 142.b voor h̲rwj alleen het h̲r-teken of h̲r-teken met als phon. compl. de letter r. Ook het Wb. geeft voor h̲rwj spellingen als op onze plaats, dus alleen het h̲r-teken. Maar ook het woord h̲rw = onderkant wordt wel met h̲r-teken en r gespeld, zodat n h̲rw.k ook „naar uw onderzijde" zou kunnen betekenen. Het komt dan overeen met de uitroep ḥr.k m h̲rw = uw gezicht naar beneden, dat meermalen voorkomt als bedreiging van daemonen. [2]) De bedoeling is, dat de daemon zijn slachtoffer niet met een boze blik mag aanzien.

Leeuwengezicht (m' ḥr pw)

Een vocativus met pw als aanroeping van de daemon. Wanneer m'' = zien gelezen wordt, is te denken aan Wb. 2.10.15 „die het gelaat beschouwt" d.w.z. iemand, die het gezicht ziet. Maar wanneer met de M.R.-teksten het vel als determinatief gelezen wordt, zou men „Leeuwengezicht" kunnen vertalen [3]), letterlijk „een leeuw, wat gezicht betreft" met de accusativus van betrekking. Te vergelijken zijn uitdrukkingen als ḥs' ḥr = woest van gelaat en pyr § 269.b 'ḥ' ḥr = met vijandig gezicht. Misschien is er gedacht aan een daemon in mensengestalte, maar met een leeuwenkop. In een koptische tekst komt onder allerlei duivels, die de dode in de hel pijnigen, er ook een voor met een „leeuwengezicht" (nho mmoui). [4]) Uit de context blijkt, dat de woeste blik van de daemon gevreesd moet worden.

Een grote vlam moge tegen u uitgaan

Een vlam moet de daemon verteren. Vuur kan een boze invloed

---

[1]) I. 30.b.

[2]) Metternichstèle 52: Uw gezicht onmiddellijk naar beneden! Zie A. Klasens o.c. p. 71, M52.

[3]) Vgl. Urk. IV. 718: ḥr n m'j.

[4]) Mallon, Grammaire Copte 3e dr; St. Macarius p. 90–91.

zijn, die er van een daemon uitgaat. Tot een vijandig wezen wordt gezegd [1]): Moge uw vlam niet tegen mij zijn. Maar het kan ook de vernietigende kracht zijn, die van iemand uitgaat, om daemonen of vijanden af te weren [2]): Een vuur is achter Osiris, dat de zielen van zijn vijanden verbrandt. Een verterend vuur kan uitgaan uit de mond, zoals de versie van B17 heeft: Uit de mond van de grote. Van een vijandige god wordt gezegd: Die de hemel doorwandelt met de vlam van zijn mond. [3]) Het vuur kan ook uitgaan uit het oog, zoals onze tekst geeft: Uit het oog van Atoem. Dan moet gedacht worden aan de boze blik, een fascinerend oog, zoals dat van een slang. Zo b.v. in de passage: Zijn beide ogen zijn vuur. [4]) Een duidelijke tekst, waarin de vurige blik van het oog een vijand afweert, is de volgende [5]): Achteruit, vijand, die dit lijden veroorzaakt aan N.N. Indien gij denkt, dat gij een slag kunt toebrengen aan dit zijn hoofd, om uw binnendringing te stoten in dit zijn voorhoofd, om te verderven deze zijn kruin, wijk (dan) terug voor de woede van dit zijn oog, dat vlamt, moge het afweren uw woede, moge het verdrijven uw ziekte. Evenals in onze passage gaat het hier om een vlam, die uit het oog komt en een vijand afweert. Het betreft de voorstelling van het boze oog. Van het oog kan dan ook gezegd worden: N.N. is het, die opgaat als Re. Zijn bescherming is dit zijn oog. Het is dat, wat hem bewaart voor alle slechte en kwade dingen. [6])

In de volgende passage wijken de verschillende recensies van elkaar af.

B2L: Een grote [7]) *vlam moge tegen u uitgaan uit het beschadigde oog van Atoem, de meesteresse van de nacht.*

B17C: Een grote vlam moge tegen u uitgaan uit de mond [8]) *van de grote, uit het beschadigde* [9]) *oog van Atoem, de meesteresse van de nacht.*

N.R. Een vuur, het oog van Horus, moge tegen u uitgaan uit het beschadigde oog van Atoem in deze nacht.

Het oog van Horus, dat de N.R.-teksten hier invoegen [10]), wordt dikwijls als beschermer aangeroepen. De teksten zijn er vol van.

---

[1]) B.D. 99.1. [2]) B.D. 58.14. [3]) B.D. 63.8. [4]) B.D. 515.14.
[5]) Leiden I 348 R. VI. 4 vv. [6]) Leiden I 348 R. VII.7.
[7]) In de tweede spreuk laat deze tekst dit adjectief wr weg.
[8]) Voor de uitdrukking „een vlam in de mond” voor vergif van slangen, zie A. Klasens, o.c., p. 103,h 2–3.
[9]) In de tweede spreuk volgt hier nog het adjectief šr.t.
[10]) Misschien is het Horus-oog wel in de N.R.-teksten doorgedrongen, omdat wr (= groot) en Ḥr (= Horus) in het hiëratisch op elkaar lijken.

Het wḏ'.t-oog van Horus is een veelgebruikt amulet. Het is een typische heilandsfiguur. Het heeft zich zelf gered, toen het belaagd werd door Seth en kan nu ook anderen redden. De sage van het Horus-oog wordt soms verbonden met die van het zonneoog. [1]) Ook het Horus-oog wordt door Re als uraeus aan zijn voorhoofd geplaatst, om zijn vijanden af te weren.

Het oog van Horus als maan wordt met Thoth verbonden. Thoth heeft het oog van Horus teruggebracht, nadat Seth het geroofd had: Het oog van Horus (de maan) trekt voor mij rond onder mijn leiding in het gevolg van Thoth. [2])

Een andere tekst beschrijft evenals in onze passage, hoe er een gloed van het Horusoog uitgaat: Ik ben Horus, de eerste van ontelbaren. Mijn gloed is tegen hun gelaat, wier harten tegen mij zijn. [3]) Het oog van Horus beschermt Osiris tegen Seth [4]): Ik maak, dat het komt, dit oog van Horus. Het is verschenen aan uw voorhoofd. Het oog van Horus is uw bescherming, o Osiris. Het velt voor u uw vijanden. Het oog van Horus komt, gezond, stralend als Re in de achet. Het verbergt de macht van Seth.

Het oog van Horus en het oog van Atoem worden ook samen genoemd in de volgende passage [5]): De bescherming van zijn rechteroog is de bescherming van dit oog van Atoem, dat de duisternis verjaagt na het donker. De bescherming van zijn linkeroog is de bescherming van dit oog van Horus, dat de donkerte van de nieuwe maan verdrijft. Het oog van Atoem is hier de zon, het Horusoog de maan. Beide verlenen bescherming. Maar ook wordt zoals op onze plaats het oog van Atoem met de nacht verbonden. Het is de zon na haar ondergang in het dodenrijk. „Gij gaat onder in leven in de pracht van de westelijke horizon. Gij rust in uw veld, dat in het westelijke gebergte is. Het oog van Atoem heeft zich met u verenigd. Het verleent uw vlees bescherming. De westelijke goden juichen over uw schoonheid." [6])

Het oog van Atoem oefent nadelige invloed uit [7]): Ik onthoofd de goden, die van mij eten. Uw horens zullen niet tegen hem zijn, Re-Chepri. Niet zal tegen hem geschieden ontsteking door het oog van Atoem. Hij zal niet vernietigd worden.

---

[1]) Kees, ZÄS 60.4.

[2]) B.D. 371. 10 vgl. 330.1. Osiris N.N. maakt de maand en kondigt de halve maand aan. O gij, die rondgaat, Osiris N.N. is onder het brandende oog van Horus, onder de leiding van Thoth in de nacht, waarin hij de hemel oversteekt.

[3]) B.D. 116.1. [4]) B.D. Caput 137A. [5]) Leiden I 348 R.V. 2. [6]) B.D. 46.3 vv.

[7]) B.D. 198.11 vv. Caput 93.

Op een andere plaats wordt Atoem met de maan in verband gebracht, hetgeen goed zou passen bij het Horus-oog en bij het epitheton meesteresse van de nacht in onze passage. De maan werd wel als nachtzon opgevat. De bedoelde plaats staat in B.D. caput 140. Daar gaat het over het wḏ'.t-oog als volle maan: Het wḏ'.t-oog wordt volgemaakt... De macht verschijnt, de achet straalt, Atoem verschijnt. Van Atoem-Horachte wordt gezegd: Zijn achet-oog rust op haar plaats wegens zijn majesteit op dit uur van de nacht. Dit oog van Atoem zou de maan kunnen zijn.

Het epitheton šr.t van B17C is te vergelijken met B.D. caput 114 [1]: Ik ken de šrt.t in de maand en de halve maand. Re onderscheidt de geheimen van de nacht. Slaat dit op de maanstanden en moet de bewuste passage vertaald worden: Die klein wordt (van het w.w. šrj) in de maand en de halve maand? [2])

Het Beschadigde

Een gebruikelijk epitheton van het Horus-oog. [3]) Het Horus-oog is door Seth beschadigd, maar het heeft zich uit zijn beschadiging gered en is krachtiger dan ooit tevoren terug gekomen. Daarom kan het als heiland ook anderen, die door Seth belaagd worden, helpen. Vgl.: Ik ben het, die de strijd eindigde en het beschadigde (oog) weer helder maakte. [4])

Deze voorstelling van het beschadigde- en zich weer herstellende Horus-oog werd met de afnemende- en wassende maan verbonden.

Wijk terug voor Osiris, wat gij verafschuwt is in mij enz.

Letterlijk staat er: Ik ben uw afschuw. Het possessief-suffix bij het woord voor afschuw (bw.t) duidt het logisch subject aan: Wat gij verafschuwt. De daemon wordt van Osiris afgeschrikt door te zeggen, dat deze geen aanlokkelijke prooi voor hem is. Iets wat hij verafschuwt is in Osiris. Vervolgens identificeert de dode zich met Osiris. Zoals bij Osiris is wat de daemon verafschuwt ook in de dode. Iets dergelijks wordt aangetroffen in de afweer van een krokodil: De dode zegt allerlei ongunstige dingen van zich zelf, opdat de krokodil een afschuw van hem krijgt: Wat gij verafschuwt is in mijn buik. Ik heb de hals van Osiris ingeslikt. Ik ben Seth. Terug, krokodil. [5])

[1]) B.D. 236.2.

[2]) In B.D. caput 114 gaat het over het toewijzen van het Horus-oog; dat moet wel de maan zijn.

[3]) o.a. Pyr. § 297.d. [4]) Kees ZÄS 60 S. 12 noot 2; Kaïro 28089.

[5]) B.D. caput 32; 98.14.

Eigenlijk staat op onze plaats: Wat gij verafschuwt is in hem en omgekeerd, met de zgn. ṯs pẖr formule. In de pyramideteksten wordt zulk een ṯs pẖr nog voluit geschreven. [1]) In de coffintexts komt ṯs pẖr naast de voluit geschreven omkering voor. [2]) De bedoeling is, dat er verwijdering komt tussen de daemon en Osiris. Wat de daemon verafschuwt is in Osiris en wat Osiris verafschuwt is in de daemon. Vervolgens identificeert de dode zich met Osiris, opdat er tussen hem en de daemon dezelfde verwijdering zal bestaan.

wanneer gij tegen mij komt, dan spreek ik tegen u:
wanneer gij niet tegen mij komt, dan spreek ik niet tegen u:
} *Wijk terug voor de boosdoeners van Sjoe.*

Het bevel aan de daemon behoort bij beide voorzinnen. Tm.k iw is een negatieve conditionele bijzin. [3]) Wanneer de daemon met vijandige bedoeling tegen hem komt, dan zal de dode hem wél bedreigen met de beulen van Sjoe. Wil hij deze bedreiging ontgaan, dan moet hij niet vijandig tegen de dode komen. De betekenis van ij r = vijandig komen tegen komt ook voor in de pyramideteksten. Hij is het, die vijandig gekomen is tegen N.N., zonder dat N.N. vijandig tegen hem gegaan was. [4]) Zijt gij vijandig gekomen tegen N.N.? [5]) Hij is vijandig tegen u gekomen, nadat hij dacht, dat hij u zou doden. [6]) Ij r heeft soms de betekenis ,,om'' iemand komen, d.w.z. komen om iemand te halen, welke betekenis ook op onze plaats wel zou passen.

Ḏd r = vijandig spreken tegen [7]) b.v.: Wat betreft alle slechte dingen, die zij zullen zeggen (prosp. relat. vorm) tegen N.N. voor Geb. [8])

Boosdoeners van Sjoe

Deze wezens zijn beulen, die in de dienst van Sjoe staan. Sjoe komt een enkele maal voor als god van de onderwereld of bestraffer van de dode. Geopend wordt het hol van Sjoe. [9]) De dode beschrijft

---

[1]) Pyr. § 555.a. [2]) I.119.d; 120.a.b.

[3]) Gardiner Eg. Gr. § 347.3. Vgl. B.D. caput 8, 30.7. tm.f wnn im n wnn.i im = wanneer hij daar niet zal zijn, zal ik daar niet zijn. Zie A. Klasens, o.c. p. 76, M56.

[4]) Pyr. § 232.a. [5]) Pyr. § 522.b. [6]) Pyr. § 944.a.

[7]) Wb.5.620.5. [8]) Coff. T.I.32.b (B2Bo). [9]) B.D 149..2.

zijn gunstige positie in het hiernamaals met de woorden: Ik ben niet gevallen wegens Sjoe. [1]) Ik ben het, die hem (de grote boot wi' ") haal uit het paleis van Sjoe. Het veld(?) van zijn sterren is... [2]) Is Sjoe hier de nachthemel en daarom god van het dodenrijk? Ik tel Sjoe toe aan wie hem kent, opdat ik nadere tot haar steden (v.d. śḫ.t ḥtp). [3]) Vermoedelijk is Sjoe hier ook god van de onderwereld. Sjoe wordt als vijand van de dode beschouwd: Ik word niet gegrepen door Sjoe. Ik word niet gegrepen door Akeroe. Ik word niet gestraft door Re. [4]) Ik zal niet vergaan wegens het oog van Sjoe. [5]) Sjoe heeft een soort beulen in dienst. De boogschutters van Sjoe nemen hem mee naar de eetzaal met de zuilen. [6]) De dode wenst: Moge ik niet gevangen worden door het vangnet van Sjoe. [7]) Een variant op boosdoeners (isftjw) is verminkers (śi'tjw). Deze term śi'tj komt slechts één maal in het dodenboek voor als epitheton van de „Keltergott", de śi'tj van Osiris. Hier is ook een soort beul bedoeld. Śi'tj is een causatief-formatie van i'ṯ = schade. Het is een wezen, dat schade toebrengt. [8]) Ook het woord isftjw in de zin van vijanden staat slechts één maal in het dodenboek: Groot van schrik, die triumpheert... die zijn plaats bereid maakt(?) tegen zijn vijanden. [9])

Gij zult mij niet zien met uw beide ogen

In de eerste spreuk richtte de dode zich tot de daemon met het verbod, zijn hoofd af te hakken. Hier in de tweede spreuk verbiedt hij de daemon, hem aan te zien. Hij moet zijn gezicht van zijn slachtoffer afwenden en omkijken naar de beulen van Sjoe, die naderen, om hem hetzelfde aan te doen, wat hij zijn slachtoffers aandoet, nl. het hoofd afhakken. Zij doen dat, omdat zij het voor de dode opnemen. Het schijnt, dat hier de voorstelling van het boze oog in het spel is. De daemon fascineert zijn prooi met zijn ogen. Die ogen moeten afgewend worden, zodat zij geen vat op de dode hebben.

De Egyptenaren hebben de voorstelling van het boze oog (ir.t bin.t) gekend. [10]) Reeds in de pyramidenteksten komt deze voor, o.a. in slangenspreuken. Een gezicht op u (o slang) leg u op uw rug.

[1]) B.D. 169.7. [2]) B.D. 224.11. [3]) B.D. caput 110; 227.13. [4]) Coff.T. II.112.e.
[5]) B.D. 401.10. [6]) Apophisboek, Br. Rhind 27.19. [7]) Coff.T. III.296.f.
[8]) B.D. 62.4 Vgl. Kees: Zu den äg. Mondsagen, ZÄS No 60 S. 12, noot 8 citeert ook Lacau TR Nr 84.6; BD. 17 en 125.16.
[9]) B.D. 43.13.
[10]) W.B.1.107.5. Zie W. Spiegelberg, ZÄS No 59.149: Der böse Blick im altägyptischen Glauben.

Degene, die T. ziet, zal niet leven. Op wie het gezicht van T. valt, diens hoofd zal niet aangeknoopt worden. [1]) Hier is zeker bedoeld, dat de boze blik van T. de slang treft. Het boze oog komt ook voor in de uitdrukking štj m ir.t.f = die schiet met zijn oog (Wb.4.327.14). Die treft met zijn oog, zonder dat hij gezien wordt. [2]) In Amenemope [3]) vindt Lange de voorstelling van het boze oog in de regel: Hij rooft het leven door zijn oog. Hij zegt er van in zijn commentaar: Wir hätten dann die Aussage: er raubt das Leben durch sein Auge, also, dasz er das böse Auge hat. Hij merkt op: Das böse Auge ist m.W. sonst nicht in ägyptischen Texten nachgewiesen. Dit laatste laat zich niet meer handhaven.

Re oefent met zijn ogen invloed uit op de slang-vijand en dwingt hem het water uit te spuwen, dat hij ingeslikt heeft, om de zonneboot in zijn vaart te belemmeren. [4]) Maar ook de slang biologeert met zijn ogen de bemanning van de boot van Re en brengt die tot stilstand. ,,Na deze stilstand van Re wendt hij zijn beide ogen tegen Re.''

Een slang is een wezen, ,,dat met zijn ogen verblindt''. [5]) Ook Sjoe kan iemand door zijn oog nadeel toebrengen. [6])

Nu wordt wel meer tot een boos wezen gezegd, dat hij zijn blik moet afwenden: Richt uw blik niet op mijn weg. Richt uw blik op een ander. [7]) Terug vijand... Re heeft uw woorden geveld, uw gezicht wordt omgekeerd door de goden, uw hart wordt uitgerukt door de m'fd.t-kat. [8]) Ga weg, met uw gezicht op de weg gericht, oog van N.N. zie niet op hem (de slang). [9]) De uitdrukking pẖr ḥr (het gezicht omwenden) komt meer voor: Osiris, wend uw gezicht om, kijk naar deze N.N. [10]) Ook in de bekende naam van de veerman is de bedoeling, dat hij achter zich ziet. Tot een daemon wordt gezegd: Uw gezicht (wende zich) achter u. [11]) Afgewend wordt uw blik, o gij, die gehaat wordt door Re: Kijk achter u. [12]) Terug Rrk... die bijt met zijn bek, die verblindt met zijn ogen. [13]) Vergelijk ook nog door Klasens in zijn dissertatie geciteerde plaatsen als ,,hef uw

---

[1]) Pyr. Spruch 389. Vgl. Pyr. § 2072.c. en commentaar Sethe bij § 228.a. Der Sinn... kann nur sein, dasz... der Mensch dem Blick des Tieres begegnete, es mit seinem Blick bannte... Zie A. Klasens, o.c. blz. 81.b4.

[2]) B.D. 63.7, caput 17. [3]) VIII.4. [4]) B.D. Caput 108; 219.7. [5]) B.D. 372.14.

[6]) B.D. 401.10. [7]) Spreuk tegen een wolf. Magische Harris X.9–10.

[8]) B.D. Caput 39; 105.10.

[9]) Pyr. § 429. De slang moet niet naar de dode koning kijken, maar alleen naar de weg, waarop hij gaat. Vgl. A. Klasens, o.c. p. 72 M. 52.

[10]) Pyr. § 186.b. [11]) Pyr. § 421.b. [12]) B.D. caput 39.106.11–12. [13]) B.D. 372.12.

gelaat niet op", aequivalent van „zie niet met uw ogen". Daar is zeker ook sprake van afwending van het boze oog (blz. 100, g3).

M.R. die omwendt met zijn oog
N.R. berover van zijn heer

Een merkwaardige afwijking tussen coffintexts en latere mss. „Die omwendt met zijn oog" moet een wezen zijn, dat ook beschikt over een dwingende blik. Wanneer het naar iemand kijkt, moet deze het hoofd afwenden. Hij geeft opdracht aan de knechten van Sjoe, die de boze daemon moeten afschrikken.

Wat moet precies onder „berover van zijn heer" verstaan worden? Sechmet heet „de beroofster van Osiris" [1]) d.w.z. die als roofster in dienst van Osiris staat. Berover is een naam van een boos wezen in het hiernamaals. De berover is in de vloed. [2]) Zijn vijanden worden geslagen. De rover wordt daar bedwongen. De kracht van de nbd-vijand wordt tot zwijgen gebracht. [3]) Dat met deze 'w' nb.f Seth wordt bedoeld als berover van Osiris, is onwaarschijnlijk, omdat hij hier tegenpartij van Seth is.

Wegens dat, wat gij dacht tegen mij te zullen doen

Irj r = vijandig handelen tegen. Dit komt meermalen voor o.a. van wat Seth doet tegenover Osiris. Uw doen zij tegen u. Wat gij zult doen, zij tegen u. [4]) Hebt gij tegen hem gehandeld? [5]) Tegen hem, die tegen mij handelt. [6]) Toen gij zeidet, o Seth: Ik heb voorwaar dit niet tegen hem gedaan. [7]) Tot de daemon wordt gezegd, dat de trawanten van Sjoe hem dreigen aan te doen, wat hij de dode resp. Osiris wilde aandoen. Een dergelijke zegswijze: Wat gij tegen mij dacht te doen, deed ik tegen u, komt vaker in de Egyptische teksten voor. Sinuhe moet een soortgelijk gevecht leveren als David tegen Goliath. Na de nederlaag van de kampioen van de vijand zegt Sinuhe: Wat hij dacht tegen mij te zullen doen, dat deed ik tegen hem. [8]) In een koptische tekst is sprake van daemonen van het rijk der duisternis, die het rijk van het licht aanvallen. Deze aanval zal echter geen succes hebben: Zij weten niet, dat datgene, wat zij dachten te doen, op hun eigen hoofd teruggebracht zal worden. [9]) Een hoge ambtenaar beschrijft zich zelf in zijn juiste beleid

[1]) B.D. 128.4. [2]) Een krokodil? Seth als vijand van Horus? [3]) B.D. caput 138.
[4]) Pyr. § 417.a. [5]) Pyr. § 1477.a. [6]) Coff.T. III. 328.a. Cf. I. 187.a.
[7]) Pyr. § 958.a. Cf. Pyr. § 290.c. en § 1752.b. [8]) Sethe, Lesest. 9.14.
[9]) C.R.C. Allberry, Manichaean Psalmbook, blz. 9, regel 23–25.

als iemand, „die kwaad aandoet dengenen, die kwaad aandoen, driest tegen de driesten". [1]

Belagers van de dode in het hiernamaals worden afgeschrikt met de woorden: Wat betreft alle kwaad, dat zij denken te doen tegen Osiris N.N. voor Geb, het is voor hen tegen hen, het was voor hen tegen hen. [2] De terminologie is hier dezelfde als in onze passage. Iets, dat dienst doet als amulet, om de dode te beschermen, zegt tot een daemon: o gij, die komt, om te mishandelen, ik zal niet toelaten, dat gij mishandelt; o gij, die komt, om te slaan, ik zal niet toelaten, dat gij slaat. Ik zal ú mishandelen, ik zal ú slaan. [3]

Op onze plaats wordt van een helper van Seth gezegd, dat het kwaad, door hem beraamd, tegen hem zelf wordt gericht. Ook van Seth komt het voor, dat het kwaad, dat hij tegen Osiris resp. de dode uitdacht, hem zelf treft. Soms is het Horus, die deze straf aan Seth voltrekt. „Heeft hij (Seth) u gedood, nadat zijn hart gezegd heeft (d.w.z. nadat hij gedacht heeft), dat gij voor hem zoudt sterven? Zie, maar gij zijt uwerzijds ondanks hem geworden tot de stier, die standhoudt." [4] „Hij (Seth) komt tot u, hij dacht u te slachten. Hij heeft u niet geslacht. N.N. zal zijn vijand slachten." [5] Horus wreekt Osiris door Seth hetzelfde aan te doen, wat deze Osiris heeft aangedaan: Hij slaat die u geslagen heeft. Hij bindt die u gebonden heeft. [6] Van Horus wordt gezegd: „Hij heeft het ambt van zijn vader genomen, hem rechtvaardigend en wrekend. Hij (Seth) dacht hem (Horus) te onderdrukken, maar hij (Horus) viel hem (Seth) aan. [7] Hij valt aan de aanvaller van zijn vader. Hij heeft hem in het vuur geworpen." Horus krijgt nu het epitheton: Die kwaad toedient aan degeen, die het zelf toedient. [8] Van Seth wordt gezegd: Degene, die op u (Horus) loert, voor hem wordt het slachtblok gereed gemaakt.[9]

Op deze wijze hebben de Egyptenaren tot uitdrukking gebracht de strekking van ons spreekwoord: Wie een kuil graaft voor een ander, valt er zelf in, welk spreekwoord zij trouwens bijna letterlijk gekend hebben: Wie zijn strikken legt, tot die komen zij; wie een lelijke kuil graaft, valt er in; wie een zwaard wet, in diens nek dringt het binnen. [10]

---

1) De Buck, Readingbook 18.6.
2) Coff.T. I.32.b. ir ḫ.t nb.t d̲w.t d̲d.t.śn ir.t r Osiris N.N. ... iw n.śn r.śn wn n.śn.
3) B.D. caput 137 A; 311.12. 4) Pyr. § 481. 5) Pyr. § 944.
6) Pyr. § 1007.c. Cf. § 1543 vv, § 1685. 7) Mythe d'Horus, ed Naville IV.7.
8) Mythe d'Horus ed. Nav. XXV.5. 9) Mythe d'Horus, ed. Naville XXV.9 = Chass. VI.139.6. Woordspel tussen twee werkwoorden ḥrj: bereiden en loeren op.
10) Grapow, Bildliche Ausdrücke, 159.9 = Petubastis 11.21 (demotisch).

„MODERNISME" EN TRADITIE IN ROME

Gedachten van een Rooms-Katholiek over liturgische „vernieuwing" in de Kerk van Rome

DOOR

P. HENDRIX

Dordrecht

„De oude traditie zorgzaam bewarende"
Irenaeus, *Adv. Haer. 3:4, 1.*

Het zal voor de latere kerkhistoricus een interessante vraag blijven, in hoeverre het door Pius X in 1907 veroordeelde modernisme in de Kerk van Rome is blijven doorwerken. Wie allerlei merkwaardige moderne stromingen in de Romana bestudeert, een oecumenische oriëntatie, een theologische vernieuwing, een liturgische restauratie, ontkomt niet aan de gedachte, dat zeker religieuze modernisten als Von Hügel, Tyrrell en Buonaiuti zichzelf in deze vaak zeer progressieve (en tegelijkertijd traditiegetrouwe) stromingen zouden herkend hebben. De oudere Katholiek, die zich nog leerling voelt van de modernistische generatie uit het begin dezer eeuw, zal met vreugde constateren, dat het dus niet vergeefs is geweest, wanneer vele modernisten ener vroegere generatie het zeer moeilijk hebben gehad, ja zich uit hunne geliefde Kerk van Rome hebben zien uitgestoten. Het modernisme werkt door, doch evenzeer het integralisme. Wie zich op een of andere manier met het modernisme verwant voelt, kan zich alleen in een scherp kritische houding in de Romana handhaven, een houding, welke zich ook tegen allerlei liturgische „vernieuwingen" zal verzetten. En zo zal, mirabile dictu, de huidige modernist zich vaak traditionalist voelen tegenover allerlei integraal-Roomse vernieuwingen, ook of juist op liturgisch gebied. Geen modernistisch traditionalisme of traditiegetrouw modernisme zonder scherpe, zij het nimmer liefdeloze kritiek. De grote modernist en Romeinse priester Ernesto Buonaiuti zegt het zo scherp in het voorwoord van zijn door een diepe liefde voor zijn Stad en Kerk, Rome gedragen autobiographie: wie zich pelgrim van Rome voelt, vergeet nimmer, dat de oude Gemeente der Stad zijn moeder is en dat de meest bittere woorden alleen maar mogen voortkomen uit liefde, welke hij zijn oude moeder toedraagt. [1])

---

[1]) Mi sono costantemente sforzato di non dimenticare mai che la Chiesa romana è la mia madre e che le mie parole di rampogna potevano e dovevano sgorgare, sempre e

Inderdaad groeit de liturgische beweging in de Kerk van Rome uit tot een liturgische restauratie, ja men kan wel zeggen tot een echte reformatie. Van de kansel der zeer progressieve parochie van S. Séverin in hart van Parijs kon men kort geleden in die richting een aansporing horen tot de Katholiek, die zich dit alles bewust is: hij zal voor het woord „reformatie" niet terugschrikken, „en préparant les mentalités à l'intérieur de l'Eglise catholique par la réforme". [1]) Natuurlijk zal voor een liturgische reformatie, een liturgisch herstel in de Kerk van Rome, in alle Kerken van het Westen, die uit de Romana zijn voortgekomen, de oude Gemeente der Stad een grote bijdrage kunnen leveren. Zegt niet bisschop Irenaeus van Lyon, dat men zich voor zulk een herstel zal hebben te wenden tot de oudste Kerken, „in antiquissimas recurrere Ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt" (*Adv. Haer.* 3 : 4, 1). Daarom is het zo vreemd, dat er in deze zelfde Romana duidelijk een andere stroming in liturgicis gaande is, volkomen tegen de boven bedoelde restaurerende en reformerende ingaande. Laten wij enkele symptomen hiervan nader beschouwen.

Elders wees ik reeds op het verschil tussen het nieuwe Misofficie van 15 Augustus en het oude, het Gaudeamus-officie. Ik trachtte daar te laten zien, hoe een modern Katholiek, die zich deze dingen bewust is, het gevoel krijgt, als was hem oud en eerbiedwaardig liturgisch erfgoed ruw ontnomen om er waardeloze maak-liturgie voor in de plaats te krijgen. Hier voelt juist de moderne of modernistisch-georiënteerde Katholiek, in zijn scepsis tegenover elke te scherp verstandelijke definiëring van het oude dogmatische bezit der Kerk, zich traditiebeschermer tegenover een in deze dingen ruw ingrijpend

---

unicamente, dall'amore fin troppo acceso che le ho portato e le porto: Ernesto Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, Roma 1945, p. 13.

[1]) *Bulletin de la Communauté Chrétienne de Saint-Séverin* (1952), 19–20, p. 15. In deze zeer progressieve „communauté chrétienne" (de naam, waardoor het juridische parochiële verband wordt doorbroken, is typerend), waarvan een gedeelte is overgegaan naar het Protestantisme, ziet de pastoor zich natuurlijk geplaatst tegenover grote moeilijkheden. Deze mensen zijn niet meer met een integraal-Rooms praatje binnen de schaapstal te houden: „Des événements douloureux auxquels avaient été mêlés, sinon l'ensemble de la Communauté de Saint-Sévérin, du moins quelques-uns de ses membres, d'autres qui avaient déterminé des prêtres et des laïques à quitter l'Eglise romaine, avaient posé au vif un problème auquel nous avions le devoir d'apporter, dans la clarté et dans la hardiesse, une réponse authentique et libératrice," Francis Connan, Curé de Saint-Séverin, *Bulletin* 19–20, p. 1. Men vergelijke de gematigde en mild-objectieve toon van dit Franse Katholicisme-op-zijn-best met de geprikkeldheid en niet-begrijpende verbittering van een Rooms-Hollandse mentaliteit tegenover een priester of een leek, die meent de Romana te moeten verlaten.

Rooms integralisme. Dat de oudere orden, Benedictijnen, Cisterciënsers en Karthuizers, zolang dit nog mogelijk is, hardnekkig aan het oude Misformulier vasthouden, is te begrijpen. Men kan zelfs in deze kringen de hoop horen uitspreken, dat het nieuwe formulier weer zou worden afgeschaft. Een interessante vraag doet zich in dit verband voor: zou een terugkeer tot het oude formulier van het feest der „Dormitio", een formulier, waarin met geen woord van een „assumptio corporalis" gewag wordt gemaakt, allicht ook een nieuwe interpretatie van het dogma van 1951 meebrengen? Het zou dan een wonderlijke bevestiging zijn van de „lex orandi, lex credendi."

Een ogenschijnlijk kleine, doch diep ingrijpende liturgische verandering heeft schrijver dezes reeds lang geleden meegemaakt. Alle oude liturgieën zingen het „Sanctus" na de Praefatie met het „Benedictus" ten einde door. In de Romeinse liturgie moet tegenwoordig het „Benedictus" gezongen worden na de instellingswoorden. Waarom deze vernieuwing? Wellicht om als reactie tegen de opkomende liturgische beweging het moment der consecratie scherp verstandelijk in de instellingswoorden vast te leggen? [1]) Ook hierin doen de oudere orden nog steeds niet mee. Duidelijk zijn ook in dit verband de beide stromingen waar te nemen: een integrale, rationalistisch-scholastische, die een antwoord wil geven op het „quando" en „quomodo" met betrekking tot het mysterie der Eucharistie, en daarnaast of daartegenin een moderne interpretatie of een herleven der oude traditie, welke de consecratie der elementen ziet geschieden in of door de ganse mystagogie „per operationem Spiritus Sancti". [2]) Of deze twee opvattingen nimmer zullen botsen? In sommige Benedictijnse milieu's kan men ook in het uiterlijke ritueel bij het celebreren een merkwaardig terugdringen constateren van het in de Kerk van Rome zeer geprononceerde zgn. moment der consecratie in de Mis. [3])

---

[1]) Men kan hierover op de kansel soms de meest kinderlijke en dwaze verklaring horen, zo b.v. als zou het „venit" een perfectum zijn (dus: Hij is nu gekomen en op het altaar!) Zeker draagt dit in tweeën knippen van het „Sanctus" ertoe bij om bij het Roomse kerkevolk de magische betekenis der verba Dominica te vergroten.

[2]) In dit verband is lezenswaardig het artikel van de Orthodoxe archimandriet Cyprianus Kern in het Katholieke tijdschrift *Irénikon* 1951, p. 166–194: „En marge de l'Epiclèse".

[3]) Slaat misschien op dit alles een woord uit kringen, waar men nog een zeer integrale, realistische, om niet te zeggen: rationalistische sacramentsopvatting huldigt, een woord, waarin men kritiek zou kunnen horen op de antieke, archaïserende sacramentsopvatting der liturgische restauratie? „Het is een feit, dat het geloof in de wezenlijke

Van veel recentere datum dateert een andere liturgische vernieuwing, die ook in de bovengenoemde milieu's nog niet, of anders vaak slechts schoorvoetend is geaccepteerd, nl. de zgn. algemene Pausmis: „Si diligis me, Simon Petre". Het Romeinse Missaal bezat een aantal overoude Misformulieren, kostbare relieken uit de Sacramentaria der Urbs voor de gedachtenisdagen van de oude Episcopi Urbis als Leo en Gelasius en Gregorius. Enige jaren geleden zijn al deze oude formulieren door een decreet der Ritencongregatie ineens afgeschaft en vervangen door een „Commune unius aut plurium Summorum Pontificum", een stuk maakwerk ad majorem gloriam Sedis Romanae. De evangelielezing uit Matth. 16 : 13–19 wordt hier kennelijk in Rooms-imperialistische zin geïnterpreteerd. De gebeden zijn samengesteld uit allerlei fragmenten, overal vandaan bijeen gegaard, met een telkens terugkerende reminiscentie aan de Summus Pontifex. Wat men zou kunnen noemen: het parfum van de oude Sacramentaria der Stad, ontbreekt volkomen. „La dévotion au Pape" is ervoor in de plaats gekomen. [1])

Van zeer recente datum is de verandering in de liturgie van de Stille Zaterdag. Een ingrijpende vernieuwing is hier het invoeren van een soort spreekkoor midden in de Litaniae en de radicale besnoeiing der twaalf profetieën. Natuurlijk verheugt elke Katholiek zich over de (waarschijnlijk onder invloed der Orthodoxie) herstelde Paaschnacht, al zal hij het tegelijk betreuren, dat ook hier weer oudchristelijk erfgoed moest teloor gaan of dat eigenmachtig overoude formulieren werden gemoderniseerd. En weer voelt zich in deze allerheiligste nacht, de stonde bij uitnemendheid, gelijk Aemiliana Löhr deze nachtelijke ure noemt in haar „Herrenjahr", – weer of juist nu in het bijzonder voelt zich de modernist traditionalist par excellence tegenover integrale nuchterheid, welke het irrationele Mysterium niet meer in zijn ganse diepte vermag te vermoeden. Midden in de Litaniae wordt deze onderbroken om vóór het altaar (dus niet meer in het Baptisterium) het doopwater te wijden. Daarna richt de priester zich vanaf het priesterkoor tot de gelovigen om deze in een soort spreekkoor „en masse" de doopbeloften te laten her-

---

tegenwoordigheid van Jezus Christus in het H. Sacrament aan het kwijnen is, en dat men niet de conclusies durft trekken die daaruit voortvloeien": *God met ons* (maandblad der congregatie van het Allerheiligste Sacrament te Brakkenstein), 1952, blz. 68.

[1]) Gelijk het van Orthodoxe zijde genoemd is: „cette primauté absolutiste qui, par l'infaillibilité, a déformé et altéré la dignité simple et sacrée de l'évêque de Rome" (*Irénikon* 1951, p. 90).

nieuwen. [1]) Dan wordt het litaniegebed vervolgd. Wij kennen deze spreekkoren reeds op het feest van „Jésus-Christ Roi". Het geheel valt vrijwel uit de toon in deze nacht der nachten en doet ietwat burgerlijk-banaal aan midden in het mysterie der inwijding. Er kan hier gevaar dreigen van massificatie in de cultus, een gevaar hetwelk door progressief-liturgische kringen in de Romana dan ook wordt ingezien. [2])

Practische nuchterheid heeft ook het getal der twaalf lezingen besnoeid tot vier. Dit is heel erg, daar het hier overoud kerkelijk bezit betreft. Men voelde zich bij deze lezingen op de Heilige en Grote Sabbat als het ware nog in de Hellenistische synagoge in de voorhof der Ecclesia. Dit is de heilige stonde, waarop de mysteriegemeente met hare Kyrios de „transitus" beleeft. Twee derde van dit alles is ruw geschrapt: Abraham en zijn voorbeeldelijk offer uit Genesis 22, Noach met de arke der behoudenis uit Genesis 5–8, Ezechiël met de dorre beenderen uit Ezechiël 37 en nog ander symbolisch erfgoed. Hoe eigenaardig: dat de modernist hier moet opkomen om de Schrift en haar, ook in de empirische Romana vaak niet meer begrepen symbolische betekenis te redden tegenover integraal-nuchtere modernisering. [3]) Aan deze nieuwe ritus heeft zich tegenwoordig de ganse Romana te onderwerpen, al was het voor de Benedictijnen in

---

[1]) Zulk een vernieuwing is een typisch extra-liturgisch gebruik in de Roomse gemeenschap. Men kent een vernieuwing der doopbeloften, een vernieuwing van de toewijding aan de Sacré-Coeur, ja zelfs (naar het Roomse weekblad „Sursum Corda" onlangs mededeelde) in Amerika een vernieuwing der trouwbeloften. Het massale en het ridicule raken elkaar in dit alles.

[2]) Corona Bamberg O.S.B. vreest terecht, dat deze ritus „zu menschlich als rein seelsorgerisch-psychologisches Mittel" zal worden opgevat (*Osterbrief der Abtei vom Heiligen Kreuz zu Herstelle*, 1952, S. 9).

[3]) Hoever dit gaan kan moge blijken uit het hier medegedeelde. In een bepaalde parochie las men de vier profetieën, terwijl deze door de celebrant in het Latijn werden gelezen, voor in de volkstaal. Doch het begin van Jesaja 4 liet men weg. Wat moet de onmystische menigte wel denken van de zeven vrouwen, die één man nemen! Zover is men de mystisch-allegorische Schriftverklaring kwijt geraakt, dat men met de teksten geen raad meer weet. Van zo iets heeft de „modernist" althans geen last. Het blijft voor schrijver dezes een geheimzinnig iets, dat hij juist deze tekst zuiver in de zin van Origenes, volkomen mystisch-allegorisch, niet lang geleden heeft horen exegetiseren door een „oefenaar" in een „gezelschap" van „bevindelijke" mensen. Geldt hier niet het woord van Irenaeus: „ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia" (Adv. Haer. 3 : 24, 1)? Als proeve van moderne (in wezen oud-Katholieke) exegese moge gelden de preek van de grote theoloog J. Daniélou over „Rahab, figure de l'Eglise" (*Irénikon* 1949, p. 26–45), een exegese, welke men, mirabile dictu, vrijwel gelijkluidend bij gelegenheid zal kunnen aantreffen in uiterst rechtse kringen van „gezelschappen". Welk een wonderlijk perspectief opent zich hier voor oecumenisch werk in het brede kerkelijke gebied tussen Franse „théologie nouvelle" en Hollandse „bevindelijkheid"!

in Maria-Laach allicht een bittere pil, toen verleden jaar op het laatste ogenblik het bevel kwam, dat in geen geval al de twaalf oude lezingen met de bijbehorende diepzinnige oraties mochten gebruikt worden.

Als een liturgisch monstrum moet ook de gewoonte worden opgevat om bij een zgn. plechtige uitvaart drie Missen te celebreren. Dit misbruik is allicht te verklaren uit de gewoonte om ook op 2 November bij de gedachtenis der ontslapenen driemaal de Dienst der Mis te vieren. [1]) Deze laatste gewoonte is ontstaan sedert de eerste wereldoorlog met een kennelijk gevaarlijke opvatting naar het magische. Het is hetzelfde misbruik, waardoor in de praktijk met Kerstmis iedere priester drie Missen celebreert. Maar de onnadenkende menigte met haar instinct voor het magische wil dit alles. En in de empirische Romana is nu eenmaal het gevaar voor massificatie groter dan in de Orthodoxie of in het Protestantisme. De Roomse massa is een dociele massa. Is misschien veel van het massale gedoe, hetwelk men kan zien als een profanering der oude mysterieliturgie, in de Roomse Kerk de laatste tijd uit dit speculeren op een massa-instinct te verklaren? Men viert tegenwoordig het *tremendum mysterium* der Eucharistie in een stadion, op een plein [2]), men kent een Mis voor middenstanders en voor K.A.B.-leden, men organiseert algemene communiën, een sociale Zondagmorgen enz., alles als uitingen van het massale Roomse leven en tracht dan vaak aan dit alles nog een zogenaamd ,,liturgisch'' tintje te geven.

Nu schijnt wel bijzonder in het Roomse Holland deze massificatie, deze vulgarisatie en vervlakking doorgedrongen. Als symptoom hiervan moet misschien ook de modernisering der gebeden in de volkstaal gezien worden. Het ergste in dit verband is wel het verbreken van de band, welke ons hierin nog verbond met onze Protestantse medechristenen en de gebeden te beginnen ,,in de naam van de Vader'', of in het Onze Vader te bidden, dat ons onze schulden worden vergeven ,,zoals wij ook anderen hun schuld vergeven''. Wie voelt hier niet de ontkrachting der oude geladen ,,schuldenaren'' tot slappe ,,anderen''! Wij mochten wel jaloers zijn op ,,de tale Kanaäns'', gelijk deze nog leeft in kleine kringen van ,,mystieken'' en bevindelijke gezelschapsmensen. Wij hebben in het Rooms-Katholicisme hier in Holland helaas geen eigen gedragen liturgische

---

[1]) Al zegt nog de huidige rubriek in het Missale: ,,Hac die quivis sacerdos tres Missas celebrare *potest*'' en al veronderstelt zij de mogelijkheid, dat een priester ,,unam dumtaxat Missam celebrat''.

[2]) Gelijk onlangs bij gelegenheid van het Philips-jubileum in Eindhoven.

gebedstaal. Wat wij nog hadden uit oude gebedenboeken en bijbelvertalingen is kort geleden vernietigd in een soort vlaag van democratische vulgarisering, als zou ook in de kerk ieder alles maar terstond verstandelijk moeten begrijpen. Er is geen plaats meer voor het mysterie. Ook in de kerk voelt men zich door gebeds- en spreek- en preekwijze niet meer uitgeheven boven het alledaagse. Men had ook hier niet zo democratisch-ruw moeten moderniseren. Het is nu eenmaal buitengewoon moeilijk een gebedstaal te creëren. De Hervormde Kerk had hier de Roomse Kerk tot voorbeeld kunnen zijn en haar iets kunnen leren.

Men vraagt zich af: wat zijn er toch op dit gebied voor krachten in het moderne Rome aan het werk? Wat is dat voor een verlangen om à-tout-prix modern te willen zijn? Maar dit is niet de moderniteit, welke de ware „modernist" in zijn Kerk zoekt. Waarom moet het oude psalterium gemoderniseerd worden? Is dit alles nog in de lijn der antieke παράδοσις? Professor Bakhuizen van den Brink heeft het wezen dezer παράδοσις klaar getekend in een voordracht in de Koninklijke Academie. [1]) Men kan zich afvragen of in de Romana de traditie niet te mechanisch is geworden. De ware, de levende, men zou misschien kunnen zeggen: de geestelijk-soepele traditie leeft in het corpus fidelium, bij theologen, bij hiërarchen en in het gelovige volk. [2]) Een verenging, een mechanisering der traditie is een gevaar in Rome. Dit alles, gevoegd bij het gevaar der massificering van het kerkevolk (juist de volgzaamheid der Roomse massa loopt dit gevaar) kan oorzaak zijn van een verenging van het kerkbegrip. Wij zien dit juist sterk in Nederland, waar het Rooms-Katholicisme zich tot een geduchte, voor zichzelf en andere Kerken gevaarlijke machtspositie heeft opgewerkt door een uiterlijk perfecte organisatie. Massificatie in het kerkelijke brengt nu eenmaal onmiddellijk veruiterlijking met zich mede. Het moeilijke vraagstuk

---

[1]) Traditie in de Reformatie en het Katholicisme in de 16e eeuw (*Mededelingen der Kon. Ned. Akademie van Wetenschappen*, afd. Letterkunde, dl. 15, 2, 1952). Men vergelijke hiermee het uitstekende artikel over de apostolische traditie bij Irenaeus van D. E. Lanne in *Irénikon* 1952, p. 113, waar tevens een indringend commentaar wordt gegeven van de moeilijke passage over de „potentior principalitas" der Kerk van Rome en de in haar geconserveerde „traditio ab apostolis".

[2]) Men merke in dit verband het verschil op tussen de integraal-Roomse opvatting der traditie en die, welke leeft in de kringen der „théologie nouvelle". Het verschil is duidelijk uiteengezet in een artikel van de Franse Dominicaan Yves Congar in *Irénikon* 1951, p. 465–466: „les fidèles gardent" en: „le peuple fidèle ne répète pas mécaniquement la voix de l'autorité apostolique mais l'amplifie, l'étend, l'enrichit et la corrobore."

van het gezag in de Kerk wordt dan al te zeer uitwendig opgevat [1]). De Kerk wordt dan tot Staat.

Dat de verdiepte liturgische restauratie ten slotte met al deze veruiterlijking, met deze veruitwendigde machtsformatie in conflict moet komen, kan men nu reeds hier en daar opmerken. De Franse en Duitse liturgische restauratie brengt onmiskenbaar een verdieping en vergeestelijking van traditiebegrip en kerkbesef, van kultus en dogmatische leerstelligheid. Ook de religieuze modernisten in de Romana hebben hun streven vaak als restaurerende vernieuwing gezien. Heeft Buonaiuti dus toch gelijk gehad, toen hij eens op een godsdiensthistorische bijeenkomst in Ascona uitriep: wíj zijn de traditievrienden? Het blijft jammer, dat de modernisten de liturgische beweging, zoals deze zich verdiept heeft in „théologie nouvelle" en „mysterietheologie" niet meer gekend hebben. Wel heeft Casel Loisy's boek over de antieke mysteriën veel gebruikt en vaak met instemming geciteerd, doch Loisy heeft deze grote theoloog in zijn vroegere Kerk niet meer gekend. Casel en Buonaiuti [2]) kenden elkander uit wederzijdse publicaties en het is voor Casel een heel onaangename mauvaise marque bij het Santo Uffizio geweest, dat Buonaiuti in zijn „Ricerche Religiose" uitbundige lof aan Casel en in het algemeen aan publicaties uit Maria-Laach heeft toegezwaaid. Heeft Buonaiuti hier iets herkend, wat hij vergeefs in de Romana, die hij bleef beminnen [3]), had gezocht? Men vraagt zich af, wat deze voor kultus en mystiek gevoelige priester zou gezegd hebben, wanneer hij de „théologie nouvelle" nog gekend had. Deze laatste is

---

[1]) In de oosterse Orthodoxie is de waarheid niet iets, hetwelk afhankelijk is van een uitwendige autoriteit, maar van een inwendige verlichting.

[2]) Als wonderlijke coïncidentie zie men beider levenseinde. Casel stierf in de Paaschnacht 1948, nadat hij het „Lumen Christi" nog clara voce had gezongen, Buonaiuti op Paaschzaterdagmorgen 1946, nadat hij naar de Paaschklokken bij het „Gloria" had geluisterd. Hij is begraven op het Campo Verano bij S. Lorenzo Fuori, hetgeen oogluikend door het Vaticaan is toegestaan. Jaarlijks verzamelen zich op zijn graf zijn leerlingen op de Paaschzaterdagmorgen om het luiden der klokken af te wachten en dan de grote modernist te herdenken. Op zijn graf is, evenals op dat van de Engelse modernist Tyrrell, het embleem van het priesterschap, kelk en hostie, afgebeeld. Beiden hadden dit nog bij hun leven verlangd. Op zijn graf staan de spreuken: „Lucerna eius non exstinguetur" en: „Qui seminant in lacrimis in gaudio metent". Deze merkwaardige moderne vrome, zeer miskende priester en grote kerkhistoricus „een man van uitzonderlijke begaafdheid en grote geleerdheid" (Prof. Dr I. J. M. van den Berg in *Winkler Prins Encyclopaedie,* dl V, blz. 235), verdient zeker een monografie van een theoloog.

[3]) Buonaiuti, die zelf in zo sterke mate de „senso profondo della sacralità delle tradizioni romane" bezat, spreekt over „il fascino esercitato da Roma su un' anima aperta a tutte le cose grandi e auguste" (*Pellegrino di Roma,* p. 348).

geen theologie meer in schools-integrale zin. Hier grijpen liturgie en dogmatiek, bijbelvisie en kerkopvatting ineen in de geheimzinnige antieke leer, bevat in menigvuldigheid van facetten in het oude geladene woord θεολογία.

Een goed oriënterend artikel over deze merkwaardige moderne stroming in de oude Romana kon men enige tijd geleden in „Kerk en Eredienst" (Mei 1952) lezen. Is hierin iets als een zeker neo-modernisme waar te nemen? Men heeft van integraal-Roomse zijde dit als verwijt reeds kunnen horen. Zeker gaat ze gepaard met een afwijzing of minstens met een bepaalde scepsis tegenover de scholastieke theologie. In dit verband zou dan ook de encycliek „Humani generis" (1950) te zien zijn als een voortzetting van de lijn in de encycliek „Pascendi" (1907) aangegeven. Hare gevoeligheid tegenover het moderne religieuze bewustzijn is zeker niet ouderwets-integraal-Rooms. Met het oudere modernisme heeft ze een sterk-historisch gerichte belangstelling gemeen, zij onderscheidt zich ervan door een sterk bijbelse gerichtheid en een grote belangstelling voor de oude kerkvaders en liturgieën, accenten, die door de scholastiek sterk verwaarloosd werden. Haar laatste woord in theologie en dogmatiek, in liturgie en philosophie is „Mysterium". Problemen, door het modernisme opgeworpen, waarvoor tot nog toe geen bevredigende oplossing werd gevonden, keren hier terug. De officiële leiding in de Romana wist hierop tot nog toe veelal geen bevredigend positief antwoord te geven. Aldus beschouwd zou de Franse „théologie nouvelle", verbonden met de Duitse „mysterietheologie" het ware, het bevredigende, het orthodoxe modernisme blijken.

Alleen de naam al van deze Franse beweging is merkwaardig. Wie denkt hier niet aan het voornaamste werk van de grote Engelse modernist Tyrrell over „the old theology and the new"? En is de ganse mysterietheologie van Casel niet gedragen door de her-ontdekte betekenis van het Mysterium in theologisch-kultische zin? In een inleiding op het tractaat van Johannes Chrysostomus over de onbegrijpelijkheid Gods („Sources chrétiennes" 1951) wijst J. Daniélou op deze her-ontdekte zin van het mysterie, op de heilige huivering, de φρίκη tegenover het goddelijke. Een prélude hierop kan men horen in het verwijt van Buonaiuti aan de integraal-geborneerde Roomse rechtzinnigheid, dat zij van de sacramenten, inwijdingsmysteriën in een hemelse gemeenschap, gemaakt heeft „semplici mezzi di salvezza, riservati alla letterale amministrazione della

burocrazia sacerdotale". [1]) Hiertegenin gaat dan de andere tendenz van het officiële empirische Rome, een anti-modernistisch, rationeel-integraal streven naar een nauwer, meer verstandelijk omschreven dogma [2]), een sterker organisatie en een vernieuwde centralisatie. Dat in dit alles een groot gevaar schuilt, kan men evenwel ook weer van Roomse zijde horen toegeven. [3])

Dus toch zo iets als een complexio oppositorum, waarover Friedrich Heiler spreekt? Wie zal ooit vermogen de Ecclesia, de empirische en de mystische, in één formule te vangen? „Lieb und schwer zugleich ist es, von dir zu sprechen, heilige Mutter Ekklesia, Kirche des lebendigen Gottes" zegt Aemiliana Löhr O.S.B. terecht in haar diepzinnige opstel over het wezen der Ecclesia. [4]) Met het oude (religieuze) modernisme ziet het neo-modernisme, men zou kunnen zeggen: het liturgisch-mystische modernisme weer de spanning, het probleem in de verhouding van empirische en mystische Ecclesia. En in veel quasi-moderne Katholieke activiteit zou men wat meer begrip wensen voor de problemen, tegenover welke een oudere generatie modernisten zich geplaatst zag. Het schijnt vaak tot de modern-Roomse bon ton te gaan behoren om het oudere modernisme met het goedkope verwijt van 19e-eeuws rationalisme af te doen. Een andere houding is te doen, alsof er in de huidige empirische Romana geen wolkje meer aan de lucht is en alsof het integralisme uit het begin dezer eeuw slechts een kinderziekte was. Wie persoonlijk modernisten der oudere generatie gekend heeft, weet hoezeer deze mensen geleden hebben en hoe zij in veel verkeerd zijn begrepen en beoordeeld. [5])

---

[1]) Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, p. 307.

[2]) Als zodanig kan men dan allicht ook beschouwen het nieuwe dogma der assumptio corporalis van 1951.

[3]) „Of er in de tendenz tot steeds toenemende centralisatie geen gevaar schuilt, is een vraag, die reeds meermalen werd geuit": Prof. Dr J. Coppens in 1952 op blz. 761 van deel 13 van *Winkler Prins Encyclopaedie*.

[4]) Aemiliana Löhr O.S.B., „Haus des Gedächtnisses" in de *Herbstbrief der Abtei vom Heiligen Kreuz zu Herstelle*, 1951.

[5]) Zo zou men vanuit Nijmegen wel eens gaarne een „peccavimus" en de oprechte en deemoedige verklaring horen: veel van hetgeen wij hier doen was onmogelijk geweest zonder de opofferende en onbaatzuchtige strijd der modernisten van omstreeks 1900. Of Paul Distelbarth gelijk heeft, kan schrijver dezes niet beoordelen. Het citaat uit zijn boek worde hier gegeven à titre de documentation: „Es gab eine weitverzweigte Geheimorganisation, von der niemand etwas wusste und die es sich zur Aufgabe machte, die Priester zu bespitzeln und zu denunzieren. Sie hatte ihren Sitz in einem belgischen Schloss, wo ihre Papiere, während des Krieges von den deutschen Besatzungsbehörden beschlagnahmt und veröffentlicht wurden": *Neues Werden in Frankreich*, Zeugnisse füh-

Is deze complexio oppositorum de kracht en de zwakheid der huidige Romana? Het valt niet moeilijk geborneerd-integrale naast zeer progressieve en moderne uitingen harer theologen tegenover elkander te plaatsen. Voelt de reeds eerder geciteerde Yves Congar O.P. zich misschien op de rand van wat vroeger „modernisme" heette, wanneer hij in een hier en daar wat Protestants, ja men zou soms zeggen: wat Barthiaans-aandoend artikel over „La fonction prophétique de l'Eglise" (*Irénikon* 1951) nadrukkelijk constateert (p. 458), dat „il existe, en théologie catholique, une position assez large"? Inderdaad, men is „assez large" in deze kringen, zo b.v. wanneer de redactie van een Katholiek tijdschrift een gereformeerd theoloog, zonder dat zij in een noot iets rectifieert, laat spreken over „de mythe van Genesis". [1]) Men heeft weer ontdekt, dat de „lex orandi" voorop staat, dat de „lex credendi" van haar afhankelijk is, dat elke religieuze ervaring zich eerst tot God richt en pas in tweede aanleg iets is, wat in een formule over God gezegd wordt. Daarom is ook het ware niveau, het enige niveau, waarop de confessies elkander kunnen ontmoeten, het niveau van de cultus, de sfeer der liturgie. [2]) Eerst daarna, na het „Mysterium", beter gezegd misschien: in het „Mysterium" is een „gesprek" mogelijk.

Het zijn wonderlijke stromingen, welke in het Katholicisme van „la fille aînée de l'Eglise", in de boezem van dit (niet het minst vanuit het integraal-Roomse Holland) zo vaak gesmaalde en verachte Franse Katholicisme zich openbaren. Zeker, Loisy (hij stierf in 1940) zou veel van hetgeen hij aanvankelijk nastreefde, nu in kleine kringen kunnen beluisteren. In kleine kringen en vaak zeer voorzichtig geuit, want de leiders van dit Franse *renouveau* [3]) staat het lot van Loisy als waarschuwend voorbeeld voor ogen. Werkt misschien in dit alles een zeker „Gallicanisme" nog na? Altijd voelde het Franse Katholicisme een zekere onafhankelijkheid tegenover een te groot

---

render Franzosen, Verlag von Ernst Klett in Stuttgart (1938). Het is een voor het Franse Katholicisme zeer welwillend en uitstekend gedocumenteerd boek.

[1]) Pasteur Max Thurian in *Irénikon* 1952, p. 23. Natuurlijk staat de neo-modernist tegenover het met religieuze inhoud zwaar geladene, praegnante Hellenistische woord μῦθος anders als de negentiende-eeuwse (en integraal-rechtzinnige) rationalist.

[2]) Gelijk dit ook in Franse, liturgisch-progressieve kringen begrepen is: „Le culte est véritablement le point de moindre résistance en vue des interpénétrations désirables" (Dom. Lambert Beauduin in *Irenikon* 1951, p. 35–36). „Doxa" gaat aan „dogma" vooraf.

[3]) „Die Inquisition (das „Sanctum Officium") ist noch immer eine lebendige Einrichtung der römischen Kirche, und ihre Macht ist so gross, dass selbst der Papst mit ihr rechnen muss": P. Distelbarth, t.a.p., S. 279.

Romeins of Rooms imperialisme. Is dit misschien nu een soort geestelijke onafhankelijkheid geworden tegenover Rooms integralisme? Misschien is het iets als een geloof aan een providentiële opdracht, nl. de leiding op zich te nemen over een verjongd, een vergeestelijkt Katholicisme, misschien nog meer: over een „gereformeerd'' Katholicisme heen wegwijzer te zijn ook voor andere christelijke Kerken, om velen, Katholieken in en buiten Rome, heen te helpen over het dode punt, waarop de empirische Kerken zijn aangekomen. Distelbarth vermoedde dit reeds intuïtief-juist vóór de tweede wereldoorlog. Zo zou het wel eens kunnen blijken, dat deze Franse theologen, die een wat vrijere, bredere en toch weer op het antiek-Katholieke traditiebegrip steunende opvatting voordragen en die daardoor allicht suspect zijn van onrechtzinnig modernisme, dat juist zij de ware traditiegetrouwe modernisten zijn, dat zij het antwoord vonden, hetwelk van kerkelijke zijde op de door het modernisme omtrent de eeuwwisseling gestelde vragen nog niet is gegeven. Deze neo-modernisten zouden dan de nieuwe, de ware traditionalisten blijken te zijn. Het begrip „traditio'' krijgt dan een rijkere, diepere inhoud dan van integraal-rechtzinnige zijde werd vermoed. Dat ook van de kant van Rome een zich bezinnen op het wezen van het begrip „traditio'' nodig is, werd duidelijk aangetoond door Professor Bakhuizen van den Brink in de hierboven aangehaalde voordracht.

Ook in Engeland en Italië is nog wel iets van een nawerken der modernistische beweging te bespeuren, al heeft Frankrijk op het ogenblik verreweg de leiding in de vernieuwingsbeweging van het Katholicisme. Nog leven in Italië enkele oude priesters der modernistische generatie; zij hebben zich indertijd onderworpen en zijn nu oud en vrijwel machteloos, al is er voor iemand, die er een orgaan voor heeft, soms nog wel iets van hun invloed te bespeuren. Duidelijker zijn in Engeland twee stromingen waar te nemen, een zeer rechtzinnige, die bereid is alles uit Rome zonder enige kritiek te aanvaarden en een wat vrijere, waarin men iets als een nawerking van Tyrrell en Von Hügel kan bespeuren. Als uiting van deze tweede kan men allicht wel beschouwen het zeer brede en vrije en daarom voor vertaling in het Nederlands absoluut niet in aanmerking komende: *The Catholic Centre* van E. I. Watkin, Sheed and Ward, New York 1945. Het blijft voor een theoloog een interessante vraag, in hoeverre Tyrrell als erfgenaam van Newman moet beschouwd worden. Verschillende modernisten zijn hierin zeker wel wat te ver

gegaan. Zo Buonaiuti, wanneer hij Tyrrell „genuino eredo, diremmo quasi reincarnazione eloquente ed ispirata, di Newman" noemt (Pellegrino di Roma, p. 123). Maar even eenzijdig is het zeker ook om Newman volkomen buiten deze lijn van het Platonisch-intuïtive, mystisch-symbolische denken te zien, waarin toch ook het religieuze modernisme zijn voedingsbodem vindt. Scherp onderscheiden in Engeland zich beide groepen ook in hun houding tegenover het oecumenische probleem: bij de integralen een wantrouwen jegens elke oecumenische toenadering; bij de vrijere groepen (overigens nog zeer klein) iets als een „Katholiek oecumenisme". De pionier van dit laatste is de Benedictijner abt Dom. Bede Winslow van de abdij van Ramsgate, de uitgever van de *Eastern Churches Quarterly*. Toch kan men van vrijere zijde nogal eens een klacht vernemen over een gebrek aan theologische kultuur van de Engelse clerus.

Een merkwaardige plaats in het liturgisch-theologische renouveau van het Katholicisme neemt Duitsland in. Men is hier vanouds (zij het overigens ook soms om niet zuiver-religieuze motieven) vaak kritisch tegenover veel wat van Rome komt. Men zou kunnen zeggen, dat Maria-Laach de Franse liturgische „beweging" van Dom. Guéranger verdiept heeft tot liturgisch-dogmatisch-theologische restauratie. Deze zgn. „mysterietheologie" opent onvermoede perspectieven wat betreft vernieuwing van het na-Tridentijnse Katholicisme, alsook wat betreft toenadering tot Orthodoxie en Reformatie. In de „mysterietheologie" blijkt eerst recht, dat, wie tot het wezen van de eigen traditie doordringt, ook de traditie der anderen vindt, zowel de oosters-orthodoxe (Kerk en Sacrament als *Mysterium*), als de reformatorische (hernieuwde bezinning over Woord en Schrift). Men kan zich de vraag stellen, of wij misschien in de „mysterietheologie" (vooral gezien in verband met de Franse nieuwe theologie) niet beleven de ware „reformatie" der Romana, het ware „modernisme" in de Romana, de „re-orthodoxering" der oude Ecclesia Urbis. Nergens toch nadert het Rooms-Katholicisme zo dicht tot de Orthodoxie als in de „mysterietheologie". En enkelen in de Romana maken het zich bewust: wanneer wij kunnen teruggaan tot vóór 1054, dan zal daardoor ook de door ons veroorzaakte breuk van 1517 grotendeels geheeld zijn. Is dit niet het ware elkander benaderen langs de weg van de lex orandi?

Dit elkander benaderen heeft niets te maken met enig proselytisme of een rationalistische en polemische apologetiek. Men kan misschien beter spreken over een elkander benaderen op een Platonisch-

dialectisch niveau van een vermoeden of een van verre schouwen. Zo is ook aan het Benedictijnsche werk in Chevetogne in België elk plat proselytisme vreemd. Men tracht daar zozeer begrip te wekken in het bijzonder voor de Orthodoxie, dat dit van integrale zijde als een gevaar is gezien. Toen er inderdaad vanuit deze kringen overgangen plaats vonden naar de Orthodoxie, sprak men in integrale kringen wel eens over ,,een doorgangsweg naar de Orthodoxie''. Men krijgt wel eens de indruk, dat men in Chevetogne zijn weg niet duidelijk meer ziet. Wetenschappelijk staat alles er op een hoog niveau en is men perfect geoutilleerd, doch het is, of men voelt, dat men practisch is vastgelopen. Van het ,,uniatisme'' [1]) (gelijk men dit vroeger in Polen en het nabije Oosten kende) moet men er niet veel hebben. Inderdaad: wie enige tijd in Chevetogne de sfeer ondergaat, krijgt daar niet bepaald een uniatenmentaliteit.

Zou dit het dus zijn, waarvan vele modernisten omtrent het begin dezer eeuw gedroomd hebben: liturgische restauratie, vergeestelijkte sacramentsopvatting, verdiept kerkbesef, symbolische dogma-interpretatie, sensibiliteit voor het mystische en ,,mythische'' in kultus en dogma, in het ,,orare'' en ,,credere''? Men kan de verhouding van ,,ritus'' en ,,mythus'' ook in niet-rationalistische, Platonisch-speculatieve zin verstaan, in de zin van een hernieuwde antieke ,,gnosis'', gelijk deze in orthodox-kerkelijke betekenis aanvaard is door de grote Alexandrijnen. Zo gezien kan Bonifatia Brügge O.S.B., sprekende over Rachel als symbool der Ecclesia, ,,Rachel, eine der mythischen Urmutter der Menschheit'' noemen. [2]) Dit neo-Platonische, symbolisch-mystische of -mythische denken weet, dat alle (ook theologisch) rationalisme met het ,,Mysterium'' geen raad weet. Het klinkt misschien zelfs ietwat Barthiaans, wanneer Aemiliana Löhr O.S.B. (t.a.p.) de heilsoeconomie in het kultische Mysterium ,,menschenunmöglich, paradox wie das ganze Christentum'' noemt. Het is te begrijpen, dat een integrale, verstandelijk-scholastieke mentaliteit geen raad weet met dit paradoxale Christendom en hier gevaarlijk modernisme speurt. Immers ook voor ,,Humani Generis'' is toch het laatste woord aan de scholastiek. Maar des te meer verwonderlijk dat sprankelende en uit ongekende diepten opwellende leven in de Romana. Welk een wonderlijke lente in de oude Kerk der Stad!

[1]) Een zich, met behoud van de (vaak nog sterk door Latinismen geïnfiltreerde) ritus, verder in alles aan Rome conformeren. Aan het diepere wezen der Orthodoxie, aan de „âme orthodoxe", blijven deze „geünieerden" veelal vreemd.

[2]) *Weihnachtsbrief der Abtei vom Hl. Kreuz zu Herstelle*, 1951.

Het zal niemand verwonderen, dat onder een zeer groot gedeelte van clerus en leken van dit alles nog slechts zeer weinig valt te bespeuren. Vooral in Holland betekent de liturgie in de parochie nog niet veel meer dan met zorg uitgevoerde kerkdiensten en een verspreiding der teksten onder het kerkevolk. Men ziet nog niets van hetgeen boven heette „het paradoxale van de mystagogie". Misschien moet men eerst gedemoedigd worden, gelijk in Frankrijk, om te komen tot opbouw van de mysteriegemeente. Het klopt hier alles in het Rooms-Katholicisme nog te zeer. Men voelt zich nog te behaaglijk in zijn perfect georganiseerde wereldse macht. Maar het is de gemeente, niet de juridische parochie, die als ware gemeenschap op de Dag des Heren vergadert om de mystische Tafel. De hierboven reeds genoemde pastoor Francis Connan noemde zijn kerkblad dan ook: „Journal de la Communauté (niet: la paroisse) de St Séverin". Een merkwaardige, zeer progressieve poging om tot de oer-christelijke gemeenschap terug te keren in deze moderne Katholieke gemeenschap in Parijs, waarop hierboven reeds de aandacht werd gevestigd. Zij weet zich „la communauté des chrétiens refusant de s'installer sur une terre qui n'est pas la leur et en marche vers un monde meilleur qui n'est autre pour eux que la terre promise pour laquelle its sont faits." [1]) De pastoor weet, dat wie deze „mentalité de pélérins" aankweekt, veelal als fantast beschouwd wordt, maar „nous ne devons jamais avoir des mentalités d'*installés*, mais au contraire nous devons nous considérer toujours comme des pélérins, fixés nulle part" (t.a.p.). De gemeente, niet meer de juridische parochie, is voor deze moderne herder de hoofdzaak; men hoort een zekere scepsis over de Kerk als juridisch organisme, wanneer hij spreekt over „le caractère administratif et juridique qu'a revêtu de nos jours, et depuis fort longtemps déjà, le mot paroisse" (t.a.p.). Het is inderdaad typerend, dat deze progressieve Parijse pastoor het hoofdartikel in zijn kerkblad, waaruit de hierboven aangehaalde citaten genomen zijn, als titel gaf: „Nous sommes d'ailleurs".

Het pijnlijkst merkt men de volkomen verschillende sfeer, waarin beide groepen langzamerhand gaan leven, in hun houding tegenover het Sacrament der Eucharistie, het Mysterie van 's Heren Avondmaal. Het kan niet anders, of de „mysterietheologie" zal ten slotte een wel sterk veranderde, vergeestelijkte, antieke sacramentsopvatting brengen, een sacramentsopvatting, welke die der Orthodoxie

---

[1]) *Journal*, Juin 1952.

zeer dicht nadert. En nu constateert men tegelijkertijd, mirabile dictu (meer onder integrale invloed?), een sterke toename der zgn. ,,eucharistische devotie'', een houding en geestelijke instelling tegenover het Sacrament, welke toch ten slotte met de eerste moeilijk in overeenstemming te brengen zal zijn. Als uiting der laatste stroming zie men b.v. de eucharistische congressen, waartegen (alleszins begrijpelijk) men de laatste tijd een zekere scepsis kan waarnemen in kringen, die onder invloed der liturgische restauratie tot een meer vergeestelijkte sacramentsopvatting zijn gekomen. Vele jaren geleden, bij gelegenheid van het eucharistische congres in Amsterdam, was men van Roomse zijde zeer boos, toen in ,,De Oud-Katholiek'' de vraag werd gesteld, of dit geweldige, uiterlijke, perfect georganiseerde machtsvertoon nog wel veel te maken had met het oude mysterie der Eucharistie. Nu, ruim vijfentwintig jaar later, kan men, heel voorzichtig, dezelfde kritiek in enkele progressief-liturgische kringen der Romana, ongeveer in dezelfde bewoordingen vernemen.

Een wel enigszins andere sacramentsopvatting als die, welke wij aantreffen in de kringen der ,,mysterietheologie'', ja eigenlijk een heel andere mentaliteit komt tot uiting in het onlangs gehouden eucharistische congres in Barcelona. Kennelijk als kritiek van integrale zijde op de door de liturgische restauratie veranderde sacramentsopvatting zijn zeker de hier volgende woorden op te vatten: ,,Het valt niet te ontkennen dat door de liturgische beweging het idee is gewekt, dat men geen modern katholiek mag heten, als men nog belangstelling heeft voor een processie'' [1]). Men weet in deze kringen zeer goed, dat verschillende moderne Katholieken zich geergerd voelen door Katholiekendagen en eucharistische congressen, dat zij er niet veel meer in zien dan radioherrie en muzikale humbug, waaiende vaandels en belichtingseffecten, gewichtig-doenerij van feestredenaars en ordebewaarders, gewinzucht van profiteurs en kuddegeest van meelopers. Maar het gaat bij sommigen nog dieper dan een verzet tegen dit alles: men heeft bezwaar tegen de wijze waarop het mysterie der Eucharistie als het ware geprofaneerd wordt.

Het gaat dan ook inderdaad soms ongelooflijk ver. Voor mij ligt een tijdschrift, gewijd aan bovengenoemd congres. Op een volle pagina is gefotografeerd een hostie tegen de achtergrond van een

---

[1]) Aldus in het tijdschrift van de congregatie van het Allerheiligste Sacrament *God met ons*, Juli 1952, blz. 68.

wolkenkrabber; verder een kardinaal, die op een triomfwagen voor het Sacrament geknield ligt, generalissimo Franco onder een baldakijn op een bidstoel tegenover het geëxposeerde Sacrament [1]) enz. Trouwens wat blijft er nog over van het mysterie der priesterwijding, wanneer in een stadion (een tempel der demonen!) aan meer dan een dozijn altaren aan 1500 candidaten tegelijk het mystagogenambt wordt gegeven. [2]) Zou men, in aansluiting van het straks uit Parijs medegedeelde, niet kunnen vragen: „est-ce que nous sommes vraiment d'ailleurs"?, wanneer men in Barcelona hoort over een „massa-manifestatie van geloof in Christus' werkelijke tegenwoordigheid", of over „de gelegenheid, aldaar geboden, om Christus maatschappelijk als Koning te verheerlijken". Is het Sacrament niet volkomen ontsluierd, wanneer men (t.a.p.) zegt, dat „Koning Christus in de H. Eucharistie een week lang heeft geheerst over heel een stad en heel een land" en dat „Staatshoofd, ministers, legers en burgerlijke overheden, iedereen knielde voor ‚Zijne Majesteit' in het H. Sacrament". Dit alles moet vroeg of laat in botsing komen met de opvatting, dat „das eucharistische Mahl der Kirche das himmlische Mahl ist, verhüllt unter den irdischen Zeichen von Brot und Wein" (Theophora Schneider O.S.B. in „Lebendiges Zeugnis", Paderborn, 1951, S. 67).

Wat is dat toch eigenlijk voor een eigenaardige mentaliteit van brede kringen in de huidige Romana, een mentaliteit, die blijkbaar, al kan men niet zeggen: van Rome uit bevorderd wordt, dan toch zeker wordt toegelaten? Hangt dit verrealiseren, dit vermaterialiseren van het Mysterie van 's Heren Avondmaal samen met de typisch-Romeinse of Roomse neiging om alles in concrete vorm tot uitdrukking te willen brengen? Maar wat blijft er bij dit alles nog over van het Sacrament als „symbool" [3]) van het eeuwige messianistische feestmaal in de komende aeon? Hoe vreemd in de huidige Romana: aan de ene kant een grove verrealisering, vermateriali-

---

[1]) Het is bijna ongelooflijk, hoe men in deze kringen kans ziet Franco bij de Eucharistie te betrekken: „Het is een publiek geheim, dat de Caudillo zeer vaak communiceert; dagelijks, als het maar enigszins mogelijk is, zijn meditatie doet en regelmatig op retraite gaat" (t.a.p. blz. 72).

[2]) In de Orthodoxie geeft een bisschop slechts aan één candidaat bij een Heilige Liturgie de priesterwijding. Juist de toediening van het mystagogenambt moet een persoonlijke verhouding scheppen tussen episcopus en presbyter.

[3]) „Symbool" natuurlijk verstaan niet in modern-rationalistische zin, maar in de geladenheid van het antieke σύμβολον, het teken of beeld, hetwelk deel heeft aan het „ver-beelde" mysterie.

sering, ja men mag soms wel zeggen: profanering van het „mysterium fidei" bij uitnemendheid, aan de andere kant een terugkeer tot een vóór- Tridentijnse, men kan wel zeggen: tot een vóór-scholastieke opvatting van het mystieke Avondmaal. En beide stromingen gaan in eigen bedding verder. In kringen, waar men graag spreekt over eucharistisch leven, eucharistische devotie, eucharistische actie [1]) komt men zelfs tot dogmatische verwardheden als „Onze Lieve Vrouw van het Heilige Sacrament". Vraagt men om nadere uitleg hierover, dan verneemt men een soort dyarchische theorie: twee tronen naast elkander, de troon van Maria naast de troon van Christus-Eucharisticus. Of dit alles, zelfs in gewoon-Roomse zin, nog wel rechtzinnig mag heten? In ieder geval krijgt men deze dingen op kansels en in kerkelijke bladen voor het Roomse volk blijkbaar cum permissu superiorum, van tijd tot tijd, o.a. naar aanleiding van het congres te Barcelona, te horen. In Roomse kringen spreekt men wel eens gaarne smalend over een zekere breedheid, waarmede verschillende opvattingen in de Hervormde Kerk naast elkander kunnen bestaan, of over de comprehensiveness in de Anglicana. Wanneer men zich in dit alles verdiept, is het bijna onbegrijpelijk, dat bovengeschetste sacramentsopvattingen (nog steeds) in één Kerk naast elkander voorkomen. Het is misschien wat pijnlijk om aan de kringen, waarvan Theophora Schneider O.S.B. de opvatting weergeeft, de vraag te stellen, hoe men daar denkt over een „Jésus-Hostie" en andere realismen, gelijk wij deze zagen voorgedragen in Barcelona, zoals ook de progressieve Franse curé op een verloren post ergens in de wijde eenzame campagne daar het zijne van zal denken en het u allicht onder vier ogen ook wel onverbloemd zal zeggen, wanneer hij u vertelt, dat hij, voorlopig nog slechts en très petite communauté, aan het wederom in modern-Katholieke kringen opkomende verlangen naar de kelk bij 's Heren Avondmaal toegeeft door de communie per intinctionem (door indompeling) te administreren. Want ook dit oude ideaal keert (niet alleen in Frankrijk, maar ook in de kringen der „mysterietheologie" in Duitsland) weer terug: het ook in Rome nimmer geheel uitgedoofde verlangen naar de Calix salutaris.

Ontmaterialisering, vergeestelijking, symbolisering, zo zou men allicht de sacramentsopvatting der modernen het best kunnen

---

[1]) Met een banale en platte gemakkelijkheid ten aanzien van het in zijn volle diepte nog door geen theoloog gepeilde woord εὐχαριστία.

typeren. Misschien zou men ook wel van „ont-magie-sering" kunnen spreken. De woorden des Heren („Hoc est Corpus" en „Hic est Calix") zijn geen magische formule. Men wil in deze kringen zeker verre teruggaan tot vóór Thomas en zijn opvatting hierover. [1]) Men nadert hier reeds dicht tot de Reformata in het beklemtonen van het bij elkander behoren van Woord en Sacrament. Woord en Sacrament zijn door een mystische band verbonden. [2]) Het tijdeloze Woord wordt „actueel" in het Sacrament, wanneer men de verhouding van Woord tot Sacrament ziet als δύναμις en ἐνέργεια. Het Woord is dan het begin („In den beginne was het Woord"), het Sacrament de voleinding (parousie, het hemelse Maal uit de andere aeon). Ook het gepredikte Woord is Sacrament. Ook het Woord wordt opgenomen, ontvangen, genoten, genuttigd, gesmaakt als Sacrament. [3]) Moet men spreken van een „bedienen" des Woords en een „nuttigen" van het Sacrament, of van het „nuttigen" des Woords en het „bedienen" (het „liturgeren") van het Sacrament? Nog in de theologie der Parijse Victorijnen vormen Kerk, Sacrament en Woord een onverbrekelijke trias. In de „mysterietheologie" wordt dit alles voor de moderne Katholiek weer levend en in ware betekenis actueel.

Wat is dit alles, wat betekent deze volkomen nieuwe visie in de oude Kerk van Rome? Is het herleefd modernisme, is het een dieper verstaan, ook of juist door de moderne mens, van de traditie? Of is het misschien beiden: een modernistisch traditionalisme of een traditieminnend modernisme? In ieder geval werkt dit neo-modernisme in de Kerk van Rome door en het verwacht van de zijde der „mysterietheologie" het positieve antwoord op problemen, die sedert

---

[1]) „Indien een priester, onafhankelijk van elk ander gebed, alleen de woorden van Christus uitsprak met de bedoeling het sacrament te voltrekken, zou er consecratie plaats vinden, want de bedoeling zou voldoende zijn, daar de woorden werden gesproken *in persona Christi*" (*Summa theol.* IIIa, 9, 78a, geciteerd naar het artikel *Epiclèse euchar.* in de *Dictionnaire de théologie Catholique*). Welke aanhanger der „mysterietheologie" durft dit nog nazeggen? Toch doet het op de kansel nog allerwegen opgeld.

[2]) „Dès que le lien fut rompu entre le ministère de la Parole, l'Ecriture et la liturgie, la décadence commença": Ch. Moeller in *Irénikon* 1951, p. 327.

[3]) Hoe wonderlijk, dat dit alles nog leeft in „het gezelschap", waar het Woord geheel de plaats van het Sacrament (hetwelk alleen voor de waarlijk „bekeerden" is) heeft ingenomen. Het krijgt dan ook een heel eigenaardige betekenis, wanneer men in de kringen der bevindelijkheid hoort spreken over een „herkauwen", of een „smullen van dat kostelijke Woord". Nogmaals moge er hier van modern-Katholieke zijde op attent gemaakt worden, welke oude, vaak onvermoede, waarden er in deze kringen nog levend zijn.

lang in de boezem der Romana leven, een antwoord, hetwelk noch in „Pascendi", noch in „Humani generis", noch in „Mystici Corporis" afdoende is gegeven. De liturgische verdieping (iets wat de modernisten der oudere generatie nog niet konden zien) leidt tot ware „ortho-doxie" [1]), hetgeen nog iets anders is als louter verstandelijke rechtzinnigheid, die men allicht beter „ortho-dogmie" zou kunnen noemen. Zo is ook de zorg voor de ware orthodoxie een liturgische aangelegenheid. De liturgie is het denken der Kerk, het spreken der Kerk, het juichen der Kerk. De Kerk kan met de antieke Sophia zeggen, dat zij liturgeert voor 's Heren aangezicht (Wijsheid van Sirach 24 : 10). De Kerk staat, in het bijzonder, wanneer zij Liturgia bij uitnemendheid, dat is Avondmaal viert, met de liturgerende geesten voor de troon, zij staat daar cum angelis et archangelis.

Daarom brengt ook de liturgische verdieping, de liturgische reformatie een grote liefde tot de mystieke Kerk, een liefde die (gelijk bij de modernisten der oudere generatie) gepaard kan gaan met radicale kritiek op de empirische Kerk. Maar sterker allicht dan zijn oudere voorganger, weet de neo-modernist, dat alleen de mystieke Kerk het Woord draagt en verklaart, dat het Woord alleen leeft in de Kerk. Henri de Lubac spreekt daarover in zijn prachtige boek over de Schriftopvatting bij Origenes, „Histoire et Esprit" (Paris, Aubier 1950). De mystieke Kerk is het bekeerde deel der mensheid. En als „bekeerd" of volkomen om- en afgekeerd van alle rationalisme verstaat ook zij alleen de mystieke zin van de Schrift. „Ubi Ecclesia, illic et Spiritus Dei". Deze mystiek-symbolische Schriftverklaring is het „que l'Esprit donne à l'Eglise" (t.a.p., p. 304). Intuïtief moeten ook de oudere modernisten dit vermoed hebben in hun vasthouden-tot-het-uiterste aan de Kerk. En wanneer Tyrrell en Buonaiuti nimmer hun soutane hebben willen afleggen (al is Buonaiuti hiertoe door het Vaticaan met behulp van Mussolini gedwongen geworden), dan is dit, omdat zij zich niet alleen lidmaat, maar ook priester en als zodanig „bedienaar des Woords" geweten hebben der Ecclesia, van welke zij zich, ook na uitstoting uit de empirische Kerk, nimmer gescheiden hebben gevoeld.

Met het moeilijke vraagstuk van de verhouding tussen empirische en mystieke Kerk worstelt ook het neo-modernisme. Is het misschien

---

[1]) *Doxa* als glans van het goddelijke Wezen, in de mens schijnende en bij hem de ware *doxologie* of aanbidding verwekkende.

een tikje modernistisch, wanneer Ch. Moeller (in ,,Irénikon'' 1951, p. 343) zegt: ,,l'Eglise totale existe au sein de l'Eglise de Rome'' (en niet: ,,est l'Eglise de Rome'')? Hoe het ook zij: ,,au sein de la vieille Eglise de Rome'' woelt er veel. Wat zal de moderne Katholiek, aan wie ook het oudere modernisme niet zonder sporen na te laten is voorbijgegaan, van dit alles zeggen? Alles aanvaarden: Fatima en het sacramentele materialisme van Barcelona, veroordelingen van het Santo Uffizio en honderden, gedurende een etmaal onafgebroken gecelebreerde Missen in Lourdes, een vulgaire vermassificering in een machts-Katholicisme en, na het laatste nieuwe Mariadogma, de daaruit voortvloeiende dreiging van een Regina universalis, een Mediatrix omnium gratiarum en een co-redemptrix? Of wel (is dit een stem uit dezelfde empirische Kerk?): uit te treden uit alle (ook kerkelijke) vergankelijkheid en (het grote waagstuk) bereids nu in te treden in het eeuwige ,,Nu'', hetwelk geanticipeerd wordt in de mysteriën van de Kerk op aarde? [1])

Dit moet voor een modern Katholiek de les zijn van alle (oud en neo-)modernisme: bij alle kritiek op de empirische, vasthouden aan de mystieke Ecclesia. En als Rooms-Katholiek voelt hij zich te behoren tot de kinderen en minnaars van de oude Gemeente der Stad als deel der universele Kerk. Deze Kerk blijft ook voor hem, naar het woord van Irenaeus van Lyon, het ,,depositorium dives'', het rijke reservoir van charismata en van waarheid, waar hij zijn religieuze dorst kan lessen met ,,de drank des levens.'' [2])

---

[1]) ,,Wagen wir es oder wagen wir es nicht, uns diesem mysterienhaften Jetzt einheimzugeben? Wagen wir es also, Ekklesia zu sein?'' Corona Bamberg O.S.B., *Weihnachtsbrief*, Herstelle 1951.

[2]) Iren. *Adv. Haer.* 3: 4, 1: omnis quicunque velit, sumat ex Ecclesia potum vitae.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

J. VAN DER PLOEG O.P., *Spreuken, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd* (Boeken van het Oude Testament, deel VIII, Boek I), Romen, Roermond 1952, 107 blz.

Een korte, maar waardevolle inleiding; een doorlopende vertaling met onder aan de bladzijde beknopte aantekeningen en ophelderingen, die meer dan eens het karakter van een parafrase hebben. Uitstekend, betrouwbaar werk en prettig leesbaar. De titel „Spreuken van Salomo" wil niet zeggen, dat Salomo alle spreuken zou hebben geschreven, maar wel, dat vele spreuken van hem afkomstig zijn (10:1vv; 25:1vv). Of Salomo zelf opdracht heeft gegeven verzamelingen van Spreuken aan te leggen, weten wij niet. Er kunnen ook gezegden van andere wijzen uit latere tijd toch wel op naam van Salomo zijn gesteld; hij gold immers als de wijze bij uitstek. Daarom heeft het volgens van der Ploeg weinig zin te zoeken naar een criterium om uit te maken welke spreuken van Salomo zijn en welke niet.

Het spreekt vanzelf, dat men zo nu en dan gaarne een ietwat uitvoeriger aantekening had gewenst en dat niet altijd elke opmerking even overtuigend is (bijv. bij Spreuken 8:22 – is de vertaling: „Jahwe *bezat* de wijsheid" wel te handhaven?); echter in het geheel van deze uitgave een zeer geslaagd deeltje.

A. R. HULST

W. H. GISPEN, *Spreuken*, deel I (Korte Verklaring der Heilige Schrift), J. H. Kok, Kampen 1952, 284 blz., prijs f 6,90.

In deze reeks hebben we thans het eerste deel over het boek Spreuken (tot 15:33) voor ons. Het is op de bekende manier uitgegeven; goed en degelijk. De uitlegging vertoont de kenmerken van een gedegen en breed onderzoek, waarbij ook de nieuwere en nieuwste literatuur is geraadpleegd en verwerkt. Dit alles doet ons met verlangen uitzien naar het tweede deel van deze commentaar.

Spreuken – voor de exegeet niet een gemakkelijk boek. Ik bedoel niet de inleidingskwesties; hier wijst de compositie van het boek zelf in hoofdzaken de weg. Men kan twisten over de vraag wat wèl en wat niet „Salomonisch" kan zijn. Deze probleemstelling lijkt mij minder belangrijk, omdat toch niemand Salomo voor de „schrijver" van het tegenwoordige boek Spreuken houden zal. Een schrijver in de gewone zin van het woord heeft het boek niet eens gehad, zegt Gispen. En Salomo heeft alleen maar spreuken „gesproken", niet geschreven voorzover wij weten.

Maar: waarin ligt de betekenis van dit oudoosterse wijsheidsgeschrift van israëlietische signatuur voor ons, Christenen van de 20e eeuw? Spreuken staat in de kanon, inderdaad. Doch – wat moeten we er mee aanvangen? Gispen probeert dit aan te geven op blz. 15, maar hier bevredigen zijn opmerkingen mij nauwelijks. Door dit oudtestamentische boek

leren wij het optreden van Jezus, zijn wijze van leren, beter begrijpen. Maar: hiervoor hebben we dit boek toch niet nodig en daarom staat het toch niet in de kanon? Spreuken zou ons dichter bij Christus brengen, omdat wij zien, in eigen kracht niet te kunnen voldoen aan wat hier geëist wordt; Christus alleen beantwoordt aan het hier gestelde ideaal. Maar: iets dergelijks valt van andere gedeelten van het Oude Testament ook te zeggen! Waar ligt dan nog het typische, het eigene van dit geschrift aan de rand van de oudtestamentische kanon? Het gaat m.i. veeleer hierom, dat de verhouding Spreuken – Tora aan een nauwkeurig onderzoek wordt onderworpen. Als we deze relatie duidelijk zien, zal dit boek in zijn betekenis ons helderder worden.

Intussen: onze dank aan de auteur voor deze knappe uitlegging!

A. R. H.

GUSTAV HÖLSCHER, *Das Buch Hiob* (Handbuch zum Alten Testament, Erste Reihe, 17) Zweite Auflage, J. C. B. Mohr, Tübingen 1952, 102 S., D.M. 7, Subskr. D.M. 6.

Degenen, die het ,,Handbuch'' van Eissfeldt reeds van vroeger kennen' herinneren zich wel deze zakelijke en degelijke commentaar op het boek Job. Zij zullen in deze tweede druk, die nauwelijks uitgebreid is, dus veelal een oude bekende ontmoeten. De literatuurlijst is uit de aard der zaak aangevuld, tussen eerste en tweede druk liggen 15 jaar. De inleiding is vrijwel gelijk gebleven; hier en daar is ook in de uitlegging iets gewijzigd. Zo bijv. ten aanzien van Job 19:24. In de eerste druk werd 'ofèrèt opgevat als ,,Magnesit'' en niet als ,,Blei''; in de tweede druk komt Hölscher hiervan terug: ,,die Bedeutung als Blei ist gesichert''. Het is dus niet ,,Magnesit''. Evenwel gaat Hölscher er nu toe over om een conjectuur van J. J. Stamm te aanvaarden, waardoor dus ook ,,Blei'' uit de tekst verdwijnt! Doch dit betreft slechts een bijkomstige kwestie; overigens is de exegese van bijv. Job 19:25vv gelijk gebleven: het optreden van God als ,,losser'' zal *na* de dood van Job geschieden. In hoeverre Job dit dan zelf aanschouwen zal, is mij uit de opmerkingen van Hölscher niet recht duidelijk geworden. Op dit punt lijkt mij Weiser voorzichtiger in zijn uitlegging van Job (in: Das Alte Testament Deutsch 13, 1951), hoewel ook hij cap. 19:25-27 op een toestand na de dood laat slaan.

In het kader van deze bespreking is het niet nodig hier verder op de gegeven exegese van Cap. 19:25 vv. in te gaan. Zij, die gaarne een commentaar hebben, die ook aan de filologische zijde de nodige aandacht besteedt, kunnen stellig met vrucht ook van dit deel van Eissfeldt's Handbuch gebruik maken. Het stemt tot vreugde, dat het Hölscher vergund is geweest deze tweede druk gereed te maken en dat de verschijning van deze commentaren-reeks steeds voortgaat.

A. R. H.

NIEUWE TESTAMENT

H. Ridderbos, *Paulus en Jezus, oorsprong en algemeen karakter van Paulus' Christus-prediking*, J. H. Kok N.V., Kampen 1952, geb. f 4,95.

In deze „inleiding tot Paulus" behandelt de schrijver het probleem van de verhouding tussen Jezus en Paulus; hij doet het in een voortdurende confrontatie met de interpretaties van de liberale, de godsdiensthistorische en de eschatologische school en met de opvattingen van Bultmann. In het eerste hoofdstuk worden deze interpretaties getekend (interessant is het verband, dat de schr. legt met de tijd van hun ontstaan: het „koude modernisme" bracht de „liberale" Paulus, de twintiger jaren, waarin het gevoel zijn rechten weer opeist, brengen de „mystieke" Paulus, nu hebben wij de „existentialistische" Paulus). Het tweede hoofdstuk handelt over de Christologie van Jezus' eigen verkondiging, het derde over de bronnen van Paulus' prediking (vooral openbaring en traditie van de oergemeente) en het vierde over Paulus' Christusprediking. Het laatste hoofdstuk bespreekt 4 punten (vooral naar voren gebracht door Bultmann), waarin Paulus uit zou gaan boven Jezus' Zelfopenbaring en het geloof der oergemeente en waar Hellenistisch-gnostische invloeden te bespeuren zouden zijn (Christus als de pneumatische kurios; als de ontische Zoon van God; Zijn nederdaling uit de hemel; Zijn kosmische betekenis). De schr. komt tot de conclusie, dat er – al is er wel voortschrijding van gedachten – in het essentiële eenheid is tussen Jezus en Paulus; de Hellenistisch-gnostische invloed wordt afgewezen. Hij gaat dus de weg van zeer vele N.T.-ici uit de tegenwoordige tijd.

Prof. Ridderbos heeft met zijn Paulus en Jezus o.i. een uitstekend boek geschreven; het is helder, zakelijk, critisch en goed gedocumenteerd. Wat hij tegen Bultmann aanvoert is belangrijk en het klinkt overtuigend (wat niet wil zeggen, dat de gehele door Bultmann opgeroepen problematiek uit de wereld geholpen is).

Wij maken nog een enkele opmerking. Is het juist, dat de moderne theologie haar naturalistische opvatting van Jezus' persoon buiten geding blijft stellen (blz. 10)? Ons antwoord zal wel afhangen van onze exegese van de woorden „modern" en „naturalistisch". De schr. gebruikt o.i. het woord constructief telkens verkeerd (blz. 17, 86 en 124); hij bedoelt hypothetisch, nog al fantastisch; constructief betekent o.i. opbouwend. Wat is „vervullende prediking van het evangelie" (blz. 32) precies? Interessant is nog, wat dr R. zegt over het onderscheid tussen de Christologie van de synoptische ev. en die van het vierde (blz. 104); dit moet niet verklaard worden uit het verder ontwikkelde kerugmatische karakter van het vierde ev., maar hieruit, dat het ooggetuige-zijn van de auteur hier meer nadruk ontvangt; volgens Ridderbos is de oorspronkelijke indruk, die van de persoon van Christus uitging in dit ev. het meest ongerept en onverduisterd bewaard. Een dergelijke opmerking doet ons na de belangrijke boeken over de synoptici (De komst van het Koninkrijk) en Paulus verlangen naar een boek over het ev. van Johannes!

C. H. Lindijer

Het oudste Christendom en de antieke cultuur 2 dln, onder red. van J. H. WASSINK, W. C. VAN UNNIK, CH. DE BEUS. Uitg. H. D. Tjeenk Willink Zn N.V., Haarlem 1951.

In dit voornaam uitgegeven, mooi gebonden, tweedelige werk van bijna 1100 blz. compresse druk wordt ons een rijke keur van studies over en in verband met het in de titel genoemde onderwerp aangeboden. Daarom kan men van de prijs, hoewel deze voor theologen-beurzen wel zeer hoog ligt, uit oogpunt van het gebodene aan wetenschappelijk materiaal en waardige boekverzorging, werkelijk geen kwaad zeggen.

Het eerste deel behandelt de Hellenistische cultuur en het Jodendom in het Hellenistische tijdvak. Daarbij worden 378 blz. aan het eerste onderwerp gewijd, waarin achtereenvolgens de geschiedenis van het Hellenisme (blz. 3–73), de godsdiensten daarvan (74–192) en het wijsgerig denken gedurende dit tijdvak (193–378) besproken worden. Aan het in de tweede plaats genoemde onderwerp worden de blz. 381–602 besteed; hierbij komt zowel het Jodendom in Palestina (historisch en godsdienstig) als in de Diaspora ter sprake.

Het tweede deel (480 blz.) gaat op de problemen van het N.T. en het oudste Christendom (tot de helft der tweede eeuw) in, en bespreekt de geschiedenis van het oudste Christendom, de oud-Christelijke literatuur, de Evangeliën (historisch, boodschap, Johannes), Joh. de Doper, de oudste gemeente (Petrus en Jacobus, Paulus, Johannes, Hebreeën), het leven van het oudste Christendom (organisatie, cultus en cultuur), het Christendom in de na-apostolische tijd en de Gnostiek.

De verschillende onderdelen zijn door niet minder dan 26 auteurs bewerkt, classici en theologen, welke allen, blijkens het voorwoord en het resultaat in het boek zelf, een grote mate van vrijheid bij de uitwerking van hun onderwerp kregen. Daardoor is – zoals de Redactie zelf reeds opmerkt – niet alleen verschil in visie ontstaan, maar ook een winst te boeken geweest, immers kon door verschil van behandeling het inzicht worden verdiept.

Nadat ik het boek gelezen heb, heb ik wel enkele vragen te stellen; allereerst of minder hier niet meer ware geweest, en of de opzet van het boek, zoals het er ligt, niet op bepaalde punten zijn doel voorbijschiet. Een boek dat tot titel draagt: Het Christendom en de antieke cultuur wil daarmee niet alleen de achtergrond van het Christendom geven, maar met name de samenhang van het Christendom en de wereld, waaruit het is opgekomen en te midden waarvan het verscheen; en nu wordt juist aan deze samenhang te weinig aandacht besteed. Voorts: waar de Hellenistische en Joodse culturen de eerste en belangrijkste achtergrond van 't Christendom vormen, is 't juist dat hierop het hoofdaccent valt; maar wel zou de belangstelling voor beide meer evenredig verdeeld hebben moeten zijn; indien immers deze Hellenistische wereld tot in zijn laatste oorsprongen (zelfs de oud-Romeinse godsdienst tot in zijn oudste vormen) wordt nagegaan, zou het daarnaast wel wenselijk geweest zijn ook aan de oudere Israëlietische periode en de oud-Oosterse wereld aandacht te besteden. Het boek is zo in zijn opzet niet voldoende evenwichtig. Ook zou

een aparte behandeling van de verhouding Nieuw-Testament en Oud-Testament bijv. zeer op zijn plaats geweest zijn; deze samenhang wordt wel eens even aangestipt, evenals de kwestie van de Arameese achtergrond van het N.T., maar niet uitgewerkt. Evenmin komt ter sprake wat Palestina en de Umwelt archaeologisch biedt voor het oudste Christendom. Vooral heb ik pijnlijk een werkelijk ingaan op het meest brandende probleem van het huidige N.T.-ische onderzoek (met name in Duitsland en Zwitserland) gemist: de kwestie van de Entmythologisering van het N.T.; daardoor is dit boek ondanks zijn nieuwheid niet in alle opzichten actueel geworden. Veel van wat hier verzameld is, kan men ook in handboeken vinden, maar gaat buiten het eigenlijke onderwerp om. Bovendien zijn er bepaald hier en daar hiaten, bijv. tussen het opstel over de oud-Romeinse godsdienst en de verdere bijdragen over de laat-Romeinse godsdienstige verschijnselen; en naast hiaten ook doublures, bijv. in de opstellen over de oud-Christelijke letterkunde tot Irenaeus en over de na-apostolische tijd. Bijzonder jammer is evenwel m.i. dat de onderwerpen telkens in stukjes geknipt zijn en daardoor een forse tekening van grote complexen verhinderd werd; het lijkt mij – afgezien van de verdienstelijkheid der geleverde bijdragen – jammer dat niet het geheel van de Grieks-Romeinse godsdiensten door één competent classicus is behandeld, evenzo de Hellenistische wijsbegeerte, en nog meer de boodschap van de Evangeliën, e.a. 'k Vraag me af of hier niet te veel waarde gehecht is aan het specialisme. Ook over de keuze van medewerkers in verband met hun onderwerpen zou hier en daar iets te vragen zijn: waarom schreven bijv. de meest gequalificeerde professionele mannen niet over het Jezus-probleem, maar belastten zij zich slechts met de buitenkant van het vraagstuk van het N.T.?

Aan het eind van het boek wordt alleen een naamregister gegeven, waarin moderne auteurs naast antieke schrijvers en historische figuren prijken. Men mist echter zeer een register van zaken en niet minder dat van behandelde plaatsen, vooral Bijbelplaatsen. Juist omdat er hier en daar een enigszins verschillende belichting van bepaalde termen gegeven wordt, vgl. deel II 162 v., 197, 222 over de Zoon des mensen, zou een register zeer waardevol zijn geweest.

Aardig is het verschil in stijl op te merken van de twee groepen medewerkers, de classici en de theologen, al geldt het niet voor allen. Dat de ene stijl meer de school en de humaniora vertegenwoordigt, en de andere meer door het contact met de praktijk is gevormd, laat zich dadelijk herkennen.

Reeds direct het eerste deel, dat bijna geheel van de hand van Prof. Dr J. H. Thiel is – met uitzondering van het hoofdstuk over Egypte van Mej. Dr E. P. Wegener – en dat ons behalve een algemene historische beschouwing over het Hellenisme van Alexander tot de Romeinse overheersing, schetsen van Griekenland, Azië en Rome tot omstreeks 200 na Chr. biedt, is niet alleen zeer substantieel van inhoud, maar bovendien buitengewoon boeiend geschreven; het geeft de lezers inzicht in het staatkundige, sociale en economische leven van de beschreven periode onder het

Leitmotiv: ,,De prijs, die voor de verdieping van het godsdienstig leven gevraagd werd, was heel hoog; maar hij moest worden betaald.''

Enkele vragen kwamen wel bij ons op, allereerst of het helemaal juist is om het Oosten als eenheid te plaatsen tegenover Griekenland (met name zoals het op blz. 9 en 10 gebeurt); ten tweede of de Griek in het algemeen godsdienstig voor zo verlicht is te houden, als hij in dit opstel wordt gesteld, zodat inderdaad wat het Oosten te bieden heeft (buiten het Christendom) met een modderstroom kan worden vergeleken? Is hier de tegenstelling niet wat erg wit-zwart gekleurd? Zijn – mede in verband met de tegenstelling van het demokratische Griekenland tegenover het meer aristokratische Rome – ook van de Griekse demokratie de schaduwzijden niet iets te weinig naar voren gebracht; is een ,,verburgerlijking'' in ongunstige zin, ook niet een der trekken, die nadrukkelijk genoemd moeten worden, en is de kritiek van Plato met de woorden bijtend en vaak onrechtvaardig voldoende getekend? Heeft de dood van Sokrates hier bijv. niet iets te zeggen?

Het verwondert niet in dit werk, waartoe door zovelen iets werd bijgedragen, zekere verschillen van visie, toon en beoordeling tegen te komen. De vlot geschreven bijdrage van Prof. W. den Boer over de Griekse godsdienst begint al dadelijk de aandacht te vestigen op de Oosterse invloed in ,,bijkans iedere periode'' van de Griekse godsdienst (blz. 76). 'k Meen hierin een verschil van accent te horen met dat van het eerstgenoemde hoofdstuk. Van de Oud-Romeinse godsdienst volgt een korte schets van de hand van Prof. Wagenvoort, godsdiensthistorisch buitengewoon belangwekkend, maar ten aanzien waarvan men zich de vraag stelt, waar de relatie van dit stuk antieke cultuur met het Christendom schuilt.

De artikelen van Prof. Quispel over De mysteriën van het synkretisme en De heidense gnosis zijn zeer boeiend geschreven, populair, bijna causerend, daardoor in stijl nogal afwijkend van die van zijn collegae classici. Over deze bijdragen enkele kanttekeningen: het is onjuist op een munt Jahwe afgebeeld te zien, zoals door de archaeologen tegenwoordig vrij algemeen wordt erkend (blz. 108; zie bijv. Albrigth's Archaeology of Palestine). Zou het waarschijnlijk zijn in de oermens van de heidense gnostiek Adam te zien? (blz. 158). Het godsdiensthistorische deel eindigt met twee minder uitvoerige opstellen over Astrologie (Prof. Hooykaas) en Keizercultus (Dr Jonkers).

Het derde deel bevat het wijsgerig denken van het Hellenistische tijdvak, dat bijzonder breed behandeld werd, en wel door vier mannen van het vak: Prof. Verdenius is kort en zakelijk, praktisch zonder levensbeschrijvingen, Dr Drossaart Lulofs zeer uitvoerig over Aristoteles (dit stuk is een zelfstandige monografie), Dr Wiersma breed en systematiserend over Epicurus en de Stoa, Prof. Wassink meer historisch refererend over de Skepsis, het Eclecticisme en de wijsbegeerte van het Romeinse keizerrijk.

Het tweede hoofddeel (Band I 379 v.v.) bespreekt Het Jodendom in het Hellenistische tijdvak. De eerste bijdrage van de hand van Prof. Beek geeft de geschiedenis van Palestina gedurende deze periode, nl. van Alexander tot Bar Kochba; ze is bijzonder prettig geschreven en instruc-

tief, niet te uitvoerig (de Makkabese strijd zou misschien iets nauwkeuriger gedocumenteerd hebben kunnen zijn) en heeft een zekere toespitsing op het beginnende Christendom, hetgeen in dit boek zeer terecht geschiedt.

Het opstel van Prof. P. A. H. de Boer over de Godsdienst van het Jodendom is een zeer waardevolle monografie geworden van niet minder dan 100 blz., misschien wat erg overladen met citaten. Deze hebben het doel de geest van het Jodendom uit de oorspronkelijke schrifturen te laten proeven. Over het algemeen stelt de B. daardoor hoge eisen aan zijn lezers. De bijdrage krijgt echter door een en ander wat meer het karakter van een materiaalverzameling dan van een bewerking der stof. Zijn studie wordt telkens ingeleid door of doorspekt met algemene opmerkingen, die – zacht gezegd – heel wat gewaagde uitspraken bevatten; wij noemen slechts enkele: op blz. 433 blijkt dat de B. de eerste twee eeuwen voor en na het begin van de jaartelling als één tijdvak beschouwt en van geen onderscheiding wil weten tussen de eerste en de tweede helft van dit tijdvak, en de rabbijnse geschriften in het algemeen als relevant voor dit hele tijdvak beschouwt; hij meent hiervoor o.a. op Moore te kunnen wijzen, die echter nadrukkelijk constateert dat zijn beschouwingen over het Jodendom betrekking hebben op het Jodendom van het eind der 2e eeuw na Chr. en later. Daardoor is de B.'s bijdrage in vele opzichten niet voldoende kritisch tegenover zijn bronnen. Op blz. 434 maakt de B. de opmerking, dat het Christendom met de Joodse godsdienst heeft afgerekend, op blz. 435 poneert hij een scherpe tegenstelling tussen de Palestijnse Jood Jezus en Paulus, wiens ,,wezen uit meer elementen bestond'' (vgl. blz. 470: in de Evangeliën zijn wij in Joods-Christelijk milieu, bij Paulus blijkbaar niet); op blz. 444 wordt een sterk onderscheid gemaakt tussen opschriften (die voor de openbaarheid bestemd zijn) en geschriften of boekrollen, die voor ingewijden bestemd zouden zijn (o.a. bepaalde Psalmen, en Jer. 30 en 31); op blz. 436 wordt de Tora reeds toegeschreven aan de tijd vóór de bouw van de tweede tempel.

Het eerste deel wordt afgesloten met enkele kortere bijdragen van Prof. van Unnik over Het Jodendom in de verstrooiing – kort, zaakrijk – (waarom staan de bekende artt. van Böhl en Roos niet in de lit. opgave?), van Dr W. S. van Leeuwen over de Septuaginta (uitvoeriger, en voortreffelijk, maar waarom werd het nieuwste onderzoek van Kahle uit zijn The Cairo Genizah niet in het geding gebracht?), en twee vlot geschreven opstellen van Dr J. H. Stelma over Fl. Josephus en Philo, waarvan vooral het laatste in een kort bestek een veelzijdig beeld van de Alexandrijn biedt.

Ook over *het tweede boek* kunnen wij slechts kort zijn. Het is een belangrijke aanwinst der (populair)-wetenschappelijke N.T.-ische literatuur in het Nederlands. Hierin worden de meeste problemen van het N.T. behandeld of althans aangestipt en vele zaken breedvoerig besproken. Over het algemeen is er een merkwaardige homogeniteit tussen de schrijvers, ook bij verschil van mening op onderdelen, en dit terwijl men van verschillende ,,modaliteiten'' komt. Gaarne had ik wat meer over de kwestie van de ,,gemeentetheologie'' in het N.T. gehoord en – zoals reeds werd opgemerkt – over het probleem der Entmythologisering; het

eerste punt lijkt mij hierbij altijd nog moeilijker te ontkomen dan het tweede. 'k Behield daardoor enigszins het onbehagelijke gevoel, dat aan enkele van de meest op de voorgrond tredende kritische kwesties niet ten volle de aandacht werd besteed die ze verdienden; maar misschien is dit, omdat ik leek ben op het gebied van de N.T.-ische kritiek en niet goed meer ben geïnformeerd? Jammer is ook – maar niet de schuld van enig medewerker – dat de nieuwste vondsten in Judea nog niet aan het N.T.-ische onderzoek dienstbaar gemaakt konden worden; bij een te verwachten nieuwe druk zal dit in elk geval beter mogelijk zijn; allerlei wat nu nog met de Hellenistische wereld in verband moest worden gebracht, zal waarschijnlijk in samenhang met het Palestijns-Joodse sectarisme blijken gestaan te hebben.

Het deel zet met een bruisend en tegelijk gevoelig essay van Prof. de Zwaan in (Overzicht over de Geschiedenis van het oudste Christendom), dat dadelijk herinnert aan zijn eerste boeken Antieke Cultuur en Imperialisme. Van de hand van Prof. G. Sevenster is er een brede, heldere, goedgedocumenteerde en tevens zeer voorzichtige (hier en daar misschien te voorzichtige) bespreking van de Inleidingsvragen op het gebied van het N.T., gevolgd door een zakelijke, zeer beknopte behandeling van de oud-Christelijke letterkunde door Prof. van Unnik; vermoedelijk is het karakter van deze bijdrage enigszins bepaald door het feit, dat aan Prof. Mönnich de na-apostolische tijd nogmaals werd opgedragen. Het opstel van Dr de Beus behandelt enerzijds de N.T.-ische Johannes de Doperfiguur, en daarnaast het Mandese probleem. Jammer dat Baumgartners bijdrage: Zur Mandäerfrage (HUCA 1950/1) nog niet verschenen was. De interessantste bijdrage van Dr van der Loos, die het historische gedeelte van de boodschap van Jezus Christus naar de Evangeliën voor zijn rekening nam, heeft enkele vragen bij mij opgeroepen: zou het in geding brengen van het gezonde verstand t.a.v. de waarheid der Evangeliën iemand overtuigen? (129). Op blz. 139 zou op Bultmann's werk dieper ingegaan moeten zijn, vooral op de nieuwste phase van zijn arbeid. § 3a over Jezus' geboorte en jeugd had minstens, behalve de historische, ook de formgeschichtliche vragen nader moeten behandelen. Is het juist om de onmogelijkheid om een psychologische schets van Jezus geestelijke groei te geven te verklaren vanuit het dogma? (149). De uiterst moeilijke taak die Dr. v. d. L. had, maakt begrijpelijk dat in bepaalde opzichten meer naar literatuur moest worden verwezen dan eigen antwoorden konden worden gegeven. De bijdrage van Dr van Leeuwen over de verkondiging van het Koninkrijk Gods in de Evangeliën heeft bijzondere kwaliteiten, al slaat ze wel eens over in een homiletische stijl; 'k acht dit niet zo'n groot bezwaar als 't feit, dat aan het historisch-kritisch onderzoek nauwelijks een kans wordt gegeven (Enkele kanttekeningen: blz. 173: Jes. 24 en Zach. 14 zijn niet typisch profetisch; men is hier toch al wel in de buurt van de apokalyptiek! Satan in de Lucianus-tekst van I Kon. 2: 46g, vgl. Hebr. tekst I Kon. 5: 18, is toch wel gewoon: tegenstander, niet Satan; blz. 201: is de maatstaf der barmhartigheid bij God alleen in gebruik in twijfelachtige gevallen?) Bijzonder waardevol acht ik de indringende behandeling van de voor zovelen klemmende vraag van de *Nahe-erwartung*

(189 v.), ook de opmerkingen over de wonderen (191 v., al is 't jammer dat de problemen van de moderne mens niet behandeld worden). Met waardering noem ik de eerste wetenschappelijke publicatie van Ds N. K. van den Akker over de oudste gemeente, Petrus en Jacobus.

Bijzonder heeft mij het stevige, overtuigde stuk van Prof. J. N. Sevenster getroffen, die er zich toe beperkt in krachtige lijnen de theologie en ethiek van Paulus te schetsen, daarbij aan het slot met grote duidelijkheid Paulus' denken afgrenzend tegen, en feitelijk stellend tegenover het Hellenistische. De beschouwingen van Dr Koole over Johannes en de Johanneïsche literatuur laten op enkele punten een sterker dogmatisch georiënteerd denken doorschemeren dan in de andere artikelen aan de dag treedt. Dr Stelma sluit met zijn bespreking van de Hebreeënbrief het eigenlijke N.T.-ische deel waardig af.

Het boek wordt beëindigd met twee hoofdstukken over het oudste Christendom; het eerste bestaat uit drie opstellen over Het Leven van het oudste Christendom, die door zakelijkheid en weloverwogenheid uitmunten: wat Dr van Stempvoort over de oudste Kerkorganisatie en Dr de Beus over het cultische leven schrijven, is voorzichtig en geheel verantwoord, ook al gaat het nog al eens in tegen sommige nieuwe ambts- en sacraments-opvattingen. Daarmee heb ik niet gezegd, dat Dr de Beus gelijk heeft (363) als hij meent, dat het zinloos is te trachten een onderzoek te doen naar de verschillen in traditie over de avondmaalswoorden. Prof Cullmann werkte als enige buitenlander mee door een zeer wijze bijdrage over het oudste Christendom en de Cultuur (in de verwachting van het Koninkrijk heeft ,,het oudste Christendom noch levensascetisme noch vreugdevolle levensaanvaarding gepredikt'', 375, maar toch schept de Heilige Geest nieuwe specifieke cultuurvormen, vooral in de nieuwe wetenschapsvorm der Christelijke theologie 382 v.).

Het laatste hoofdstuk sluit het boek af met twee studies, een uitvoerige van Prof. Mönnich over de na-apostolische tijd, in hoofdzaak de tweede eeuw (388–440), en een kortere van Prof. Quispel over De gnosis (441–463).

Wij kunnen de al te korte, al te droge bespreking van dit rijke boek slechts afsluiten met een woord van dank aan de redacteuren-initiatiefnemers en de uitgevers, die de moed vonden dit werk tot stand te brengen. Ook al blijven er wensen over, die wij meenden vrijelijk te kunnen uiten zonder dit werk te schaden, dit boek is en blijft een der rijkste aanwinsten der theologische literatuur van de tijd na de oorlog en een onweerspreekbaar bewijs van de betekenis, die samenwerking van geleerden van verschillende studierichtingen hebben kan, ook voor het terrein der theologie.

TH. C. VRIEZEN

Dr R. J. VAN DER MEULEN, *De Antichrist*, Kok-Kampen 1952, 76 blz., f 2,45.

In dit boek wordt een onderzoek ingesteld naar de namen, waaronder de antichrist in de bijbel voorkomt, dan volgt een overzicht van de opvattingen over de antichrist in de geschiedenis der kerk en tenslotte wordt ingegaan op zijn persoon en werk, de plaats van de ,,weerhouder'' en het

getal 666. Het boek geeft als regel de nuchtere feiten en laat duistere plaatsen onverklaard (b.v. 666).

Uit bovenstaande inhoudsopgave blijkt het standpunt van de schrijver: de antichrist is geen manifestatie van de duivel naast vele andere (als b.v. beest, draak, Gog), maar hij wordt voorgesteld als de manifestatie van de tegenstander van God onder verschillende typeringen (dus weer als beest, draak, Gog enz.). Wel merkt schrijver op, dat de naam antichrist alleen bij I en II Joh. voorkomt: „De tegenstelling met de Christus wordt door de apostel Johannes scherp getypeerd. Hij noemt hem Antichrist" (p. 30). Dit is echter geen reden om na te laten eigenschappen van b.v. het beest (uit Openbaring) toe te schrijven aan de antichrist.

Hieruit blijkt, dat dit boek een verhandeling is over de tegenstander van Christus, die in het algemeen antichrist wordt genoemd. De vraag mag echter worden gesteld of toch de antichrist niet die manifestatie van de duivel is, die niet met geweld, zoals b.v. het beest, maar met bedrog de kerk aanvalt. Dit is toch de enige typering waaronder de antichrist in het N.T. voorkomt. A. F. J. Klijn

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Gaston Castella, *Geschiedenis van de Pausen* (vert. Piet van Veen), J. J. Romen & Zonen, Roermond – Maaseik 1950, 576 blz., geb. f 49,50.

Dit lijvige boek is voor een algemeen publiek geschreven en wil behalve een pausengeschiedenis tevens een algemene kerkgeschiedenis zijn. Dat heeft bepaalde bezwaren: hoe groot de rol der pausen in de kerkgeschiedenis ook moge wezen, veel gebeurtenissen welke de schr. bespreekt, staan slechts in verwijderd verband met of zelfs geheel buiten hun bemoeienis, terwijl anderzijds gebeurtenissen, die kerkhistorisch van het grootste belang zijn, onbesproken worden gelaten.

De schrijver gelooft dat het pausdom een goddelijk èn een menselijk verschijnsel is. Als historicus wil hij alleen het „zuiver verstandelijk kenbare" beschrijven (inl.), doch het is niet duidelijk, in hoever hij niet alleen de menselijke, maar ook de goddelijke zijde van het pausdom bereikbaar acht voor de historische wetenschap. Deze tweeslachtige houding verhindert hem telkens een onafhankelijk historisch oordeel te vellen. Laat hij t.a.v. de pausen van vroegere eeuwen nog wel eens een voorzichtig critisch geluid horen, naarmate hij die van de latere tijd behandelt, wordt hij niet alleen buiten verhouding uitvoerig, maar wordt zijn beschrijving ook steeds meer een aanhoudende, uitbundige lofzang. Daardoor krijgt het boek in toenemende mate het karakter van een historische apologie van en een propaganda voor het pausdom.

Bovengenoemde bezwaren blijken o.m. op de volgende punten: de quaestie van het primaat van Petrus heet opgelost te zijn (12); de voor Rome pijnlijke zaak van de 28ste canon van Chalcedon wordt verzwegen (36); bij de „opheffing der Jezuieten" (sic!) moet de schrijver zijn toevlucht nemen tot gekunstelde redeneringen om enerzijds de Jezuieten

zoveel mogelijk te ontzien, anderzijds de maatregel van Clemens XIV aannemelijk te maken (311). In het algemeen vind ik de behandeling der feiten te uiterlijk: opsomming van gebeurtenissen, zonder diep in te gaan op de geestelijke en dogmatische achtergronden. Zo b.v. bij het concilie van Trente en het Vaticanum. De ketters worden oppervlakkig besproken: Hus' critiek op de kerk komt niet tot haar recht, Luther wordt afgedaan in de trant van Denifle, Calvijn wordt nauwelijks genoemd. Het is een dik boek, maar geen groot boek. Het geeft multa non multum. Wel is het zeer goed bruikbaar om zich over tal van bijzonderheden te laten inlichten. Een register ontbreekt en dat is bij een historisch werk, ook al is het populair, een ernstige fout. Afgezien van enkele germanismen is de vertaling zeer leesbaar.

De uitgave is prachtig. Zij is verlucht met tal van fraaie foto's, vooral van grafmonumenten der pausen uit de tijd van Renaissance en Barok.

W. F. DANKBAAR

GERARD ZERBOLT VAN ZUTPHEN, *Over de hervorming van de krachten der ziel*, ingel. en vert. door DR S. VAN DER WOUDE, geb. f 3,90.

ANSELMUS, *Waarom God mens werd*, ingel. en vert. door P. C. IJSSELING, geb. f 3,90.
Uitg. Mij Holland, Amst., resp. 1951 en 1952.

De hoogst verdienstelijke serie „Klassieken der kerk" is wederom verrijkt met twee werkjes, beide van oriënterende inleidingen voorzien.

Het eerste geeft een goed specimen van de Moderne Devotie, die in de laatste jaren weer in veler aandacht is getrokken. Gerard Zerbolt, een van de Broeders des Gemenen Levens, geeft zijn vrome en practicale aanwijzingen over de weg die de mens – hij heeft klaarblijkelijk vooral kloosterlingen op het oog – moet afleggen tot bekering en levensvernieuwing. Opmerkelijk is de zinnebeeldige verklaring van bijbelteksten, die hij daar telkens bij te pas brengt. De vertaling is in uitstekend Nederlands; ik was niet in de gelegenheid haar met de latijnse tekst te vergelijken.

De vertaling van het befaamde en door velen tegenwoordig weer positief gewaardeerde boekje van Anselmus is wat stroever en – ofschoon er telkens kernachtige vertalingen in voorkomen – niet altijd even nauwkeurig. B.v. I, 5 (blz. 33): „dan zou hij, die slechts een dienstknecht zou wezen van God" (qui non nisi dei servus... futurus erat); beter: „...die bestemd was om niet anders dan een dienstknecht van God te wezen". I, 8: „Zij (d.i. de goddelijke natuur) kan niet met inspanning doen (laborare) wat zij wil"; liever: „zij kan niet lijden bij (of: gebukt gaan onder) hetgeen zij wil doen". De variante lezing in I, 9 (blz. 43), zonder „non" schijnt mij blijkens het redeverband te prefereren. I, 10: „Ook de kleinste onbehoorlijkheid brengt bij God een onmogelijkheid mede" (in deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas); beter en eenvoudiger: „bij God is ook de kleinste onbehoorlijkheid onmogelijk". De vertaling van de beroemde uitspraak: „nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum" (I, 21) door: „gij hebt de zwaarte der zonde nog niet

overwogen" is mij niet krachtig genoeg; liever: „gij hebt nog niet overwogen, hoe zwaar de zonde is".

In de inleiding legt de vert. op de gebruikelijke wijze alle nadruk op Anselmus' satisfactie-leer. Ik wil daarbij opmerkzaam maken op het art. van Prof. Mönnich (Ned. Arch. v. K.G., N.S. XXXVI, 1, 1948), die terecht betoogt, dat het in „Cur Deus homo" gaat om de christologische vraag der incarnatie, waarvan de satisfactie een bepaald aspect is.

Wij zijn met beide geschriften zeer verheugd. Mogen zij de bestudering dezer klassieken stimuleren. W. F. D.

GUSTAF WINGREN, *Luthers Lehre vom Beruf*, Kaiser, München 1952, 218 S.

De schrijver van dit knappe boek wil Luthers leer over het beroep tekenen en hij tracht dit te doen in het raam van zijn gehele theologie.

Het wereldbeeld van Luther en zijn levensopvatting zijn aan de ene zijde bepaald door het dualisme tussen God en de duivel en aan de andere kant door de spanning tussen hemel en aarde. In het eerste gedeelte behandelt Wingren Luthers leer over het beroep onder de titel ,,aarde en hemel". Ook komt de eschatologie aan de orde. De mens leeft met zijn beroep en met zijn naaste korte tijd op aarde. Straks komt de dood. Alles wat aarde is, is vergankelijk. Alleen het Rijk na de dood, de hemel, is eeuwig. Het tweede gedeelte bespreekt de leer van het beroep in het licht van Luthers dualisme en draagt tot titel ,,God en de duivel". De mens is door God geschapen en God heeft hem Zijn Woord gegeven. Uit Woord is de belofte van het leven in de hemel (Evangelie) en bevel voor het leven op aarde (Wet). De duivel wilde mens in dit leven op een dwaalspoor brengen, weg van het beroep waarin de wet belichaamd is. Door het geloof in het Evangelie te vernietigen wil de duivel de mens van de zaligheid beroven. Dood en verderf komen van de duivel. Bij God is er leven en zaligheid. Ten slotte wordt de leer van het beroep in het laatste gedeelte onder het gezichtpunt ,,De mens" belicht. Het eerste gedeelte wees er op, dat de toekomstverwachting *de mens* betreft. In het tweede gedeelte bleek, dat de strijd tussen God en duivel in *de mens* wordt gestreden. Thans gaat het om het feit dat een Nieuwe schepping in *de mens* mogelijk is, en wordt de vraag beantwoord, wat dit alles in verband met de beroepsgedachte te betekenen heeft. Daarna worden enige afzonderlijke aspecten van het beroepsleven besproken (o.a. ,,vocatio", het gebed, Gods bevel, het ogenblik, het verborgen-zijn en de eschatologie).

Wingren is hoogleraar in de systematische theologie te Lund. Zijn boek werd in het Duits vertaald en verscheen in de ,,Forschungen" van Ernst Wolf. Wij hebben in dit overzicht alleen maar de hoofdpunten waarlangs het onderzoek zich beweegt, kunnen aangeven. Wie het boek bestudeert, zal soms moeite hebben om het centrale punt waarom alles draait, goed vast te houden. Maar als men het boek van Wingren met de studie van Karl Eger, ,,Die Anschauunge Luthers vom Beruf" van 1900 vergelijkt, is het duidelijk dat het onderzoek een heel eind verder is gekomen.

VAN RHIJN

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 2. verbesserte Auflage, Van den Hoeck & Ruprecht, Göttingen 1952, 1244 S., Lw. 26.– D.M.

De uitgave van de lutherse belijdenisgeschriften, waarvan de eerste druk verscheen in 1930, het jubileumjaar van de Augsburgse Confessie, is herdrukt, met steun van de Evang. Kerken in Duitsland en de National Lutheran Council in Amerika. Een staf van eminente geleerden heeft haar verzorgd: Lietzmann †, Bornkamm, Volz, Wolf en Hoppe. Opgenomen zijn de confessies die in het „Konkordienbuch" van 1580 verzameld zijn: de oud-kerkelijke symbolen, de Confessio Augustana en Melanchthon's Apologie daarvan, Luthers Schmalkaldische artikelen, Von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes en zijn Kleine en Grote Catechismus, de Formula Concordiae. De duitse en latijnse teksten zijn naar de oorspronkelijke vorm, voorzover het huidig tekstcritisch onderzoek die bereiken kon, in twee kolommen afgedrukt. Alle stukken zijn voorzien van historische inleidingen, minutieus tekstcritisch apparaat en uitvoerige verwijzingen naar historische en theologische literatuur, bijgewerkt tot op het ogenblik van verschijnen. Verschillende registers vergemakkelijken het gebruik. De uitgave is zo zorgvuldig en grondig als men maar wensen kan en een ware „Fundgrube" voor de studie der Reformatie. De prijs is voor zulk een lijvig boekwerk niet hoog. W. F. D.

P. L. SCHRAM, *Jacobus Isaac Doedes*. H. Veenman & Zonen, Wageningen, 1952. 178 blz., ing. f 4.75, geb. 6.25.

Met deze studie is de schrijver onlangs te Utrecht gepromoveerd. Dus aan Doedes' eigen universiteit.

Toen ik indertijd een beslissing moest nemen inzake het onderwerp van m'n dissertatie, stonden Van Oosterzee, Doedes en Hoedemaker nog „open". Ik koos Hoedemaker, omdat ik meende, dat hij van deze drie de duidelijkste relaties met onze eigen tijd had. In deze mening werd ik al direct bevestigd, toen ik 't boek van Dr Schram begon te lezen, beginnende aan het einde. De slotconclusie luidt nl., dat Doedes' betekenis voor onze tijd slechts gering is en dat zijn invloed niet ver buiten de negentiende eeuw uitreikt.

Niettemin is het goed, dat collega Schram Doedes „genomen" heeft. De geduchte hoogleraar verdiende het niet, dat alle promovendi hem lieten staan, zoals hij daar in de historie van de negentiende eeuw staat: stram in de houding. En de schrijver heeft er zich niet op een makkelijke manier afgemaakt. Het gedeelte over Doedes' leven getuigt van een accuratesse en een aandacht voor de kleine dingen de beschrevene waardig. Historische bijzonderheden worden onder ons vaak enkel gehonoreerd met een vriendelijk „wel aardig!", terwijl men doorgaans niet bedenkt, hoeveel brieven er geschreven moesten worden en hoeveel bezoeken afgelegd om achter één zo'n bijzonderheid te komen. Door deze levensbeschrijving, waarbij het mij trof, hoeveel huiselijk leed het deel van deze man is geweest, komt Doedes als levend mens voor ons te staan, al blijkt uit alles, hoe strak en ingehouden zijn leven geweest is. Dat er studenten

zijn geweest, die hem nooit hebben zien lachen, is even bedenkelijk als dat er, zelfs in de kring van vrienden en verwanten, bijna nooit over zijn overleden zoon gesproken mocht worden, van wie hij, ondanks het belangrijke theologische verschil, toch erg veel gehouden heeft.

De lezing van het tweede gedeelte kostte mij meer moeite. Dat zal wel aan Doedes liggen en niet aan Schram. Het apologetisch-supranaturalisme ligt zo ver van ons af, dat 't ons haast op geen enkel punt pakt.

In het derde hoofdstuk spreekt de schrijver met grote vrijmoedigheid zijn kritiek uit op de voornaamste punten van Doedes' systeem. Wie het boek tot 't einde toe leest, zal in ieder geval niet de neiging voelen opkomen, de schrijver met de beschrevene te identificeren, wat theologische ligging aangaat. Een neiging, waaraan in onze theologische en kerkelijke wereld soms al te gemakkelijk wordt toegegeven. 'k Vraag me zelfs af, of de auteur bij de weergave van zijn eigen standpunt hier en daar niet iets te uitvoerig is.

Alles met elkaar een prettig en goed boek. Niet prettig zijn alleen de cursief gedrukte „Stichwörter" (een Hollands woord vind ik er niet voor), waarmee de meeste alinea's beginnen. Dat geeft iets paragraaf-achtigs en werkt de idee der verbrokkeling in de hand. G. PH. SCHEERS

Encyclopaedisch Kerkelijk Woordenboek, ingel. door Prof. Mag. Dr J. B. Kors O.P., 8e druk, H. Nelissen, Bilthoven 1953, 1012 kol., geb. f 17.50.

Dit woordenboek geeft in kort bestek inlichtingen over tal van R.K. kerkelijke en liturgische gebruiken, wetten, organisatie, instellingen, terminologie enz., enz. Het maakt geen aanspraak op volledigheid, wel op kernachtige definitie. Daarom zou het goed zijn als in een volgende druk korte literatuur-aanwijzingen werden gegeven; met een systeem van afkortingen valt hier zonder grote plaatsruimte veel te bereiken. Soms doet de kortheid afbreuk aan de juistheid. Dit viel ons in het bijzonder op bij de niet-Roomse trefwoorden. Maar over het algemeen geeft het boek uitstekende informatie en juist voor de protestantse lezer, die van veel zaken in het Rooms-Katholicisme minder goed of in het geheel niet op de hoogte is, is het een bijzonder handig hulpmiddel. Het boek is met talrijke illustraties in en buiten de tekst versierd. W. F. D.

J. J. BUSKES JR., *Hervormd en Gereformeerd*, U.M. Holland, Amst. 1952, 64 blz.

Buskes kent de Gereformeerden en zijn ernstige critiek op hen komt voort uit liefde, die „het bederf van het beste" signaleert: hun zelfoverschatting, hun verwereldlijking, hun schriftbeschouwing, hun antithese en hun behandeling der leertucht. Buskes verwacht niets van officiële pogingen tot eenheid tussen Hervormden en Gereformeerden, omdat de schriftbeschouwing daartussen staat. Ik denk, dat hij gelijk heeft. Alleen komt de jongere stroming onder de Gereformeerden in dit boekje te weinig tot haar recht. W. F. D.

DOGMATIEK

K. Dijk, *De dienst der Kerk*, Kampen 1952, 261 blz., prijs ingen. f 7,75, geb. f 9,75.

In deze bundel oraties en opstellen wordt gehandeld over het object van de kerkelijke diaconia (I: moet niet in de wereld, maar in de kerk zelf worden gezocht), over het vraagstuk van de belijdende kerk (II), het wezen van de prediking (III; is dienst des Woords), het doel van de catechese (IV; een strakke lijn van doop naar avondmaal), de herderlijke zorg (V; over de betekenis van de psychologie, de religieuse volkskunde, de sociologie), de moderne liturgische beweging (VI) en de dienst der barmhartigheid (VII). Over het geheel genomen geeft de schrijver de gangbare opvattingen in de Gereformeerde Kerken breed en duidelijk weer. Hij is alleen nogal radikaal in zijn opvatting over de eenheid der ambten (eerst alleen de apostel, later alleen de episkopos = de presbyter) en over het opnemen van de diakenen in de kerkeraad en de meerdere vergaderingen (VIII). Men mist in het boek pijnlijk een nadere bepaling van de verhouding van de kerk als gemeenschap der gelovigen en de in haar opgerichte politia spiritualis. Er is grote aandacht voor wat in de Hervormde Kerk geschiedt; uiteraard is dat echter niet juist en moet het worden afgewezen. Tot een echte discussie komt het daarbij niet. Daarvoor is deze denkwijze niet alleen te zeer gebonden aan het eigen gangbare standpunt, maar vertoont zij ook te zeer een zekere mate van oppervlakkigheid: de diepten in de vragen worden zorgvuldig toegedekt. A. A. van Ruler

D. J. de Groot, *De Wedergeboorte.* J. H. Kok, Kampen, 1952, ingen. f 8,—, geb. f 9,75.

Schr. ziet de enige grond der wedergeboorte in het welbehagen van God de Vader, de historische grond in het verlossingswerk van God, de Zoon. De H. Geest is de auteur ervan. Ze is een reële verandering van het hart, te onderscheiden in drie stadia: het eerste: de principiële verandering des harten; het tweede: de voortgaande vernieuwing van het leven en het derde: de voltooiing, als wij geheel rein en heilig de Zaligmaker in Zijn volle schoonheid mogen aanschouwen.

Spr. tracht te bewijzen dat de leer door dr A. Kuyper uiteengezet, vooral in „Het werk van den H. Geest" en door dr H. Bavinck in zijn „Geref. Dogmatiek" geheel in overeenstemming is met die van de H. Schrift, met die van Calvijn en de 3 formulieren van enigheid. Hij bestrijdt de eenzijdigheid van Kohlbrugge, van zijn schoonzoon Ed. Böhl en van K. Barth. Hij ziet de verschillen wel tussen Kohlbrugge en Barth, maar beide ontkennen zij, dat er in de wedergeborene een nieuwe habitus en nieuwe qualiteiten zouden zijn. In onderscheiding van Kuyper wil schr. van sluimerende wedergeboorte liever niet spreken. Volgens hem komt het aan op het met Christus verenigd zijn. De voortgang in de wedergeboorte komt bij Kohlbrugge en Barth tekort.

Maar schr. komt m.i. te kort in apostolische houding. Jezus sprak over

de wedergeboorte, toen Hij Nicodemus wilde winnen. Hoe kon men tot geloven in Jezus komen? Jak. 1:18; 1 Pt. 1:23; Tst. 3:5vv staan alle in verband met de zendingsprediking. J. H. SEMMELINK

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

H. A. C. ROEM, *Structuurphenomenologische systematisering van het mens-zijn door centraalstelling van de vrijheidsbeleving*, 's-Gravenhage, 1952, 201 blz.

Deze dissertatie, waarop Dr Roem aan de Vrije Universiteit tot doctor in de letteren en wijsbegeerte promoveerde, is een structuuranalyse; hoofdzakelijk worden we bij het formele bepaald. Ik mag datzelfde ook wel bij de bespreking doen.

Eerst op pag. 67 begint de schrijver met de anthropologische structuuranalyse; vooraf gaat een ,,algehele methodologische voorbereiding". Deze is stellig gerechtvaardigd, maar te uitvoerig, daar er veel bij besproken wordt dat óf korter óf weggelaten had kunnen zijn.

Roem beschikt over een enorme literatuurkennis èn deze op vele terreinen: o.a. wijsbegeerte, psychologie, physica, medische en biologische wetenschap. De anthropologie heeft ook met nagenoeg alle wetenschappen te maken. Die literatuur heeft hij ook paraat, hij citeert veel, m.i. te veel en soms te uitvoerig. Zo krijgen we b.v. veel citaten, waarvan hij alleen maar zegt ,,daarmede ben ik het dus niet eens", of zulke die enige keren bevestigen, wat hij geponeerd heeft. Maar èn door de vele citaten uit verscheidene wetenschapsgebieden èn door de vaktermen uit die terreinen komen we zó veel vreemde en geleerde woorden tegen, dat er zo wat geen enkele zin meer in het boek staat van zuiver Nederlandse woorden. Talloze uitheemse termen konden best in goed Nederlands weergegeven zijn en veel had eenvoudiger gezegd kunnen worden. Toch is het boek leesbaar door de indeling in kleine hoofdstukken en deze weer in korte paragrafen.

Veel uit dit boek, dat een gedegen wetenschappelijke indruk maakt, kan ik niet beoordelen. Ik kan niet overzien in hoever hij de problemen verder brengt, als hij bv. zegt voort te bouwen op Allers of Watering. Maar waar ik wèl oordelen kan, treffen mij dikwijls rake en goed geformuleerde opmerkingen. Zo b.v. pag. 16, waar hij zegt ,,de ontologie van Heidegger is au fond uitgediepte ontiek", als ook wat hij zegt (152/3) aangaande Heideggers formulering ,,Zijn-ten-dode".

Schrijver ziet de idee van de mens als ,,zijn-ter-vrijheid". Over die vrijheid worden vele uitnemende dingen gezegd; hier zou ik soms wat uitvoeriger ingelicht willen worden. Niet de vrijheid van de wil wordt behandeld, maar de vrijheidsbelevingen worden beschreven en geanalyseerd.

W. LEENDERTZ

HENDRIK VAN OYEN, *Evangelische Ethik. I Grundlagen. Die Anwaltschaft des Geistes.* Friedrich Reinhardt A. G., Basel 1952, 228 S. S. Fr. 6,75, Geb. S. Fr. 9,90. (Holl. prijs ing. f 7,15, geb. f 10,45).

Ook zijn Hollandse vrienden heeft Prof. van Oyen met een uitnemend geschrift over Christelijke ethiek verblijd. In dit eerste deel worden ons alleen de grondslagen gegeven; in volgende deeltjes zal de schrijver dieper ingaan op speciale vragen betreffende arbeid, huwelijk en staat.

Dit boek is ontstaan uit Volksuniversiteits-lezingen, dus begrijpelijk voor de „gebildeten'' lezer. Men vindt er dan ook geen verwijzingen naar andere schrijvers in, noch bestrijding van andere opvattingen. Maar – van Oyen heeft ook college over ethiek aan de Universiteit van Bazel gegeven. Dit is zeer merkbaar in zijn typeringen van vele stromingen, waartegenover hij de christelijke houding stelt. Of die ontwikkelde leek hem daarbij overal volgen kan?

Dit boekje lijkt me vooral geschikt om met de theol. studenten te behandelen op de kerkelijke colleges en dan te laten dienen als examenstof van kerkelijke examens, al ontveins ik mij niet, dat het voor de examinator niet zo gemakkelijk zal zijn het goed te vragen, want dit boek is allerminst schools en makkelijk te „leren''.

Het is boeiend geschreven; één betoog van uit enkele grondgedachten. De „Anwaltschaft des Geistes'' bepaalt de richting; dat is het gaat om de werking van de H. Geest in de geloofsbeslissingen. Onder Zijn leiding hebben wij te luisteren naar de boodschap van Jezus aan de wereld, èn naar de stem van de wereld in haar nood en aanvechting.

Het betoog is dus bijbels, maar tot de mens van deze tijd met zijn speciale noden en aanvechtingen. Nu had ik die laatste wel wat concreter en in voorbeelden aangeduid willen zien; maar van Oyen geeft hier de *grondslagen* en daardoor krijgen wij hier meer het betoog en zal het concrete pas in de latere delen komen. Toch zou voor de niet theologisch en philosophisch geschoolde lezer iets meer concreetheid gewenst geweest zijn, want de moeilijkheden laten zich met beginselen makkelijker oplossen dan in de gecompliceerde, concrete werkelijkheid, waarin men worstelt en geen oplossing ziet.

Ik vraag me dan ook af, of 't werkelijk waar is wat van Oyen zegt (98): „der Glaubende darf das Zutrauen haben, das ihm das Gebot Gottes schliesslich in einem „so, und nicht anders'' offenbar wird. u.s.w.''

Van het strakke betoog – en wie komt niet onder de bekoring van het vaak zo fraaie en heldere betoog van Van Oyen? – is er maar een kleine stap naar de systematiek, die m.i. op het gebied der ethiek zijn gevaren heeft. Van Oyen zegt, dat de onderscheiding van de drie vormen van liefde, nl. eros, philia en agapé „vom biblischen Denken aus eine systematische Trennung ist, so wie sie namentlich im Neuen Testament unbekannt ist'' (126). Eros is er als begrip niet bekend, de beide andere worden er dooreen gebruikt (cf. ook 150). Is 't dan nog geoorloofd, als men bijbels wil denken, van „Aspekte des biblischen Eros'' (188) te spreken? Maar zal van Oyen zeggen: „Die systematische Besinnung versucht eine Linienführung

der Gedanken zu ergreifen, wobei sie Drähte löst und trennt, die in der Gesamtheit der biblischen Erörterung keineswegs getrennt vorliegen" (126).

Is zo'n analyse niet gevaarlijk? Komt men „bei Ausweitung allerdings des klassischen Verständnisses" (183) niet mogelijk tot speculaties? Het wil me voorkomen, dat van Oyen bij eros en philia daar niet aan ontkomen is.

Maar dit neemt niet weg, dat hij ook hierover bijzonder mooie en diepe dingen zegt. Zijn boekje is vol levenswijsheid en perspectieven, ons de christelijke geloofs- en levenshouding tonend temidden van en tegenover de geestelijke stromingen, die zo velen in onze tijd beheersen. W. L.

S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, *Huisbezoek*. 2e herziene en uitgebreide druk, Ploegsma, Amsterdam, 127 blz., geb. f 3,40.

De eerste druk was in 1945 uitgekomen. Het hoofdstuk over het ziekenbezoek is uitgebreid met een paragraaf over „het gebed bij het ziekbed" en met één over „het bezoek bij psychisch gestoorde patiënten". Het boekje is geschreven voor gemeenteleden, die niet als ambtsdragers, maar als helpers in het herderlijk werk dienen. Daarom is er niet gehandeld over de sacramenten en de gemeenschap, wèl over de bezoeker, het bezoek en de verhouding van dit werk tot de kerk.

Antw. 54 van de H. Cat. is richtlijn: de Zoon Gods vergadert, beschermt en onderhoudt. Het is een voorrecht in Zijn dienst daarbij te mogen helpen. – Al is dit boekje niet speciaal voor ambtsdragers geschreven, zij kunnen er toch zeer veel uit leren. Schr. wist uit eigen ervaring wat er nodig was om een gesprek te leren voeren, zieken te bezoeken, de administratie te dienen.

Niemand die huis- of ziekenbezoek heeft te doen, late dit boekje ongelezen! J. H. Semmelink

P. Smits, *Kerk en Stad*. Een godsdienst-sociologisch onderzoek met inbegrip van een religiografie van de industriestad Enschede. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1952.

Ieder veld van studie kent een specialistische doorvorsing van de kernproblemen der vakwetenschap: een lange reeks verhandelingen, die bijna alle uitlopen op herhaald onderzoek ter correctie van het werk van voorgangers. De randgebieden der wetenschappen daarentegen geven, vooral in elkander doorsnijdende vlakken, soms de indruk een soort niemandsland te vormen. En toch liggen juist in deze grensterreinen lange reeksen vraagstukken. De sociale realiteit bewoog zich buiten het wetenschappelijk vakspecialisme, met het gevolg dat wij in de confrontatie met de werkelijkheid doorgaans min of meer gissend te werk moeten gaan. De practijk was hier de wetenschap vooruit.

Ons begrip voor de interdependentie der feiten, vooral in het doorgronden van het verband tussen religieuze, culturele, sociale en

economische factoren, ontbeert meestal de wetenschappelijke bezinning, die het traditionele vakspecialisme wél kent.

Wetenschappelijke arbeid op grensgebieden is echter een hachelijke onderneming omdat men er zo licht de critiek mee uitlokt van beoefenaren der ,,naburige'' wetenschap. De theoloog Smits schreef evenwel een verhandeling, welke iedere socioloog ongetwijfeld ook als verrijking van de sociologische literatuur zal beschouwen. Dr Smits geeft niet alleen blijk de sociologische literatuur te kennen, maar hij weet haar ook te hanteren met een vakmanschap, dat de door de vakspecialist zo gevreesde ,,grensoverschrijding'' in *dit* geval volkomen rechtvaardigde.

Hiermede is niet gezegd, dat er vooral uit de sociologische hoek niet detailcritiek op sommige conclusies van de auteur kan worden uitgeoefend. Dit geldt met name voor sommige interpretaties van het statistisch materiaal. In het algemeen echter is de dissertatie waarop Dr Smits cum laude promoveerde een voortreffelijk werk van een gehalte dat slechts enkele Nederlandse proefschriften hebben bereikt. Wij hopen dat het niet het lot deelt van vele dissertaties, die als ,,wetenschappelijk waardevol'' op de boekenplank worden geplaatst om uitsluitend bij het schrijven van andere verhandelingen hun nut te bewijzen.

Het boek van Dr Smits geeft levende wetenschap, dat wil zeggen het plaatst ons voor problemen waarvan de wetenschappelijke doorvorsing tot handelen zou moeten prikkelen. Tegenwoordig wordt Toynbee's theorie van ,,challenge and response'' nogal eens aangehaald. Nu meen ik dat de studie van Dr Smits juist door haar wetenschappelijke objectiviteit, omvang en grondigheid, een uitdaging inhoudt waarop de kerk het antwoord zal *moeten* vinden. Nu kan men wel zeggen dat de kerk in beweging is, zich verjongt, openstaat voor de sociale problematiek van deze dagen, maar is het niet slechts een kleine groep pioniers, die de gevaren ziet en schrijdt het proces der saecularisatie, vooral in de stad, niet sneller voort dan het hervormingswerk in onze kerkelijke organisatie?

Smits behandelde in het eerste hoofdstuk het thema ,,kerk en stad'' in volle omvang. Om het verwijt te ontgaan van slechts een algemene, sterk subjectieve beschouwing te geven, illustreerde hij zijn betoog met een sociografisch hoofdstuk, gewijd aan de Nederlands Hervormde Kerk in de industriestad Enschede. Een derde hoofdstuk schetst ,,Nieuwe wegen der Kerk, in 't bijzonder in de stad''. Het zoeken van nieuwe wegen vergt bezieling én een sociaal realisme, dat nog bij velen ontbreekt (vooral omdat we ons in ,,eigen kring'' zo gaarne overgeven aan de zoete rust der groepstradities, d.w.z. veelal de burgerlijke voldaanheid van een min of meer brede groep van geprivilegeerden). Smits constateert: ,,Het vraagstuk van de taal, die de kerk in onze huidige wereld dient te spreken, wil ze een redelijke kans hebben dat ze verstaan wordt, is, naar uit het voorgaande duidelijk kan zijn geworden, in sterke mate een *sociaal-psychologisch* vraagstuk, dat allereerst een grondige bekendheid vereist met de geestesgesteldheid van het menstype van onze tijd en met de sociologische oorzaken, die tot dit menstype hebben geleid'' (blz. 317).

Indien deze stelling juist is, eisen de door Smits beschreven sociale processen een mate van ,,social awareness'', waaraan slechts weinig

predikanten ten volle zullen kunnen voldoen. Laat men echter niet wanhopen. Ieder kan althans beginnen zich de nodige inspanning te getroosten om zijn inzicht in deze grotendeels ontkerstende wereld te verdiepen. Wie het ernst is, late het boek van Dr Smits niet ongelezen! P. J. BOUMAN

G. VAN VELDHUIZEN EN W. VAN IEPENDAAL, *De trap*, geb. f 7,90.

Het is een goed uitgangspunt om op de trap, die in de grote stadshuizen een belangrijke plaats inneemt, een predikant te laten spreken met allerlei vertegenwoordigers van geestelijke stromingen.

De gespreksvorm heeft tot voordeel, dat het niet dor wetenschappelijk, maar levendig blijft.

Er wordt dikwijls scherp gediscussieerd en het is voor de lezer goed om te ontdekken, hoeveel argumenten op de trap worden aangevoerd om de geestelijke op een afstand te houden.

Toch doet alles gewild aan en daarom is het nogal vermoeiend.

Was het maar zo, dat de bewoner van een volkswijk zo kon argumenteren! De massa weet niets en is volkomen ongeïnteresseerd in wat de Kerk zegt.

Toch is het goed dat het nog kerkelijke deel van Nederland zich op de hoogte stelt van de moeilijkheden, die een grotestadspredikant kan ontmoeten. J. W. VAN KOOTEN

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken en tijdschriften ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

HEINRICH BORNKAMM, *Martin Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte*, Bertelsmann, Gütersloh 1952, 96 S., br. D.M.6.80.

JOACHIM JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Zwingli-Verlag, Zürich 1952, 174 S., br. Schw. fr. 9.70.

M. RISSI, *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes*, Zwingli-Verlag, Zürich 1952, 179 S., br. Schw. fr. 13.—.

A. VAN ONCK, *Islam, de kracht die de wereld der Moslims beweegt*, Ned. Uitg. Mij, Leiden 1952, 64 blz., ing. f 2,25.

J. RIDDERBOS, *Jesaja*, I (Korte Verkl. H.S.), Kok, Kampen 1952, 300 blz., geb. f 6,95.

F. W. GROSHEIDE, *Wat leert het N.T. inzake de tucht*, Van Keulen, Delft 1952, 62 blz., ing. f 3,25.

P. BONNARD et CH. MASSON, *Les Epitres de St. Paul aux Galates et aux Ephésiens* (Comm. du N.T. IX), Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1952, 230 p., Fr. s. 12.50.

G. W. LOCHER, *Die Theologie Huldrich Zwinglis im Lichte seiner Christologie*, I, Zwingli-Verlag, Zürich 1952, 178 S., br. D.M. 11.—.

Corpus Christianorum, Series Latina I, 1, *Tertulliani Opera*, I, Brepold, Turnhout 1953, 75 p.

A. L. I. SIVIRSKI, *De Tragedie van de Mens van Imre Madrach* (openb. les) J. B. Wolters, Gron. 1953, 19 blz., ing. f 1,25.

R. AUBERT, *Problèmes de l'Unité chrétienne*, Ed. de Chevetogne 1953, 126 p., fr. b. 30.—.

A. VLOEMANS, *Inleiding tot Spinoza*, 4e dr., Van Stockum en Zn., Den Haag 1953, 174 blz., geb. f 7,50.

A. RICHARDSON, *Die biblische Lehre von der Arbeit*, Gotthelf Verlag, Zürich 1953, 52 S., Schw. fr. 2.50.

J. H. VAN DER HOOP, *Verspreide Geschriften*, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1952, 143 blz., geb. f 6,50.

H. J. SPIER, *Karl Barth, profeet of ketter?*, Van Keulen, Delft 1952, 110 blz.

O. NOREL, *Het Avondmaal*, W. ten Have, Amst. z.j., 144 blz., geb. f 4,50.

JKVR. C. M. VAN ASCH VAN WIJCK, *Gods werk gaat door*, W. ten Have, Amst. 1952, 256 blz., ing. f 7,50, geb. f 9,50.

P. N. KRUYSWIJK, *Exodus* (De Bijbel toegel. voor het Ned. volk), Kok, Kampen z.j., 172 blz., geb. f 3,60.

GEORG MERZ, *Priesterliche Dienst im kirchlichen Handeln*, Chr. Kaiser, München (imp. Wereldvenster, Baarn) 1952, 111 S.

HERMANN DIEM, *Die politische Verantwortung der Christen heute*, Chr. Kaiser, München (imp. Wereldvenster, Baarn) 1952, 35 S.

H. J. KRAUS, *Prophetie und Politik*, Chr. Kaiser, München (imp. Wereldvenster, Baarn) 1952, 88 S.

W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Akademie Verlag, Berlin 1952, 672 S.

Nieuwe weerbaarheid. Een studie in opdracht van Kerk en Vrede. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1952, 126 blz., ing. f 3,90.

ARCHIBALD M. HUNTER, *Die Einheit des N.T.*, Chr. Kaiser, München (imp. Wereldvenster, Baarn) 1952, 99 S.

GERH. SCHMIDT, *Das A.T. im kirchlichen Unterricht*, Chr. Kaiser, München (imp. Wereldvenster, Baarn) 1953, 189 S.

MARTIN LUTHER, *Ausgewählte Werke*, herausgeg. v. H. H. BORCHERDT u. G. MERZ, 3 Aufl. V, Chr. Kaiser, München (imp. Wereldvenster, Baarn), 1952, 452 S.

B. A. G. VROKLAGE, *De Godsdienst der Primitieven*, Romen, Roermond 1949, 400 blz., ing. f 13,75, geb. 15,25.

J. MARINGER, *De Godsdienst der Praehistorie*, Romen, Roermond 1952, 268 blz., geb.

J. BOOSTEN, *De Godsdiensten der Kelten*, Romen, Roermond 1950, 280 blz., ing. f 10.—, geb. f 11,50.

J. DE LEPPER, *De Godsdienst der Romeinen*, Romen, Roermond 1951, 216 blz., ing. f 8,50, geb. f 10.—.

G. HERZOG-HAUSER, *De Godsdienst der Grieken*, Romen, Roermond 1952, 368 blz., geb.

LE ROY EDWIN FROOM, *The Profetic Faith of our Fathers*, 3 vols., Review and Herald, Washington D.C., Takoma Park, 1946–1950, 1006, 863 and 802 p., $ 5.—, $ 7.50 and $ 7.50.

TIJDSCHRIFTEN

Theol. Literaturzeitung, 77. Jhrg. 7, Juli 1952.
A. Adam, Der manich. Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin. W. Schmauch, Der Ölberg. W. Michaelis, Echtheitsfragen innerhalb des N.T. P. Kahle, Palästina-Handschriften (22). – Aug. 1952. A. Oepke, Irrwege in der neueren Paulusforschung. H. D. Wendland, Wirken des H.G. in den Gläubigen nach Paulus. G. Delling, Monos Theos. P. Althaus, Röm. 7:14 ff. E. Schweitzer, Mt. 5:17-20. W. von Loewenich, Luther und die Gleichnistheorie von Mc. 4:11 f. H. Grasz, Kath. Bibelauslegung. E. Fascher, Probetestament. F. Hauck, Briefe Ad. Harnacks an Th. Zahn. – Sept. 1952. L. Goppelt, Heilsoffenb. u. Geschichte n. d. Offenb. Joh. G. G. Friedrich, Röm. 5:13. E. Stauffer, Gesetz der Freiheit in der Ordensregel von Jericho. H. Braun, Terminologie der Acta von der Auferstehung Jesu. W. Maurer, Reuchlin und Judentum. E. Kinder, Beichte u. Absolution nach den luth. Bekenntnisschr. – Okt. 1952. E. Schlink, Das wandernde Gottesvolk. O. S. Tomkins, Konsequenzen der Ökumene. A. Nygren, Objektives u. Persönliches im Römerbrief. H. W. Herzberg, Jeremia u. das Nordreich Isr. F. Blanke, J. G. Hamann u. die Fürstin Gallitzin. R. Prenter, Nat. Theologie bei K. Barth. – Nov. 1952. E. Fascher, Antike Geschichtsschreibung als Breitrag zum Verständnis der Geschichte. L. Zscharnack, Hamanns „Tagebuch eines Christen”. R. Herrmann, Gott u. Mensch nach evang. Verständnis. H. Preisker, Jüd. Apokalyptik u. hell. Synkret. im Joh. Ev. (Begriff „Licht”). R. Meyer, Bedeutung des Pharisäismus für Gesch. u. Theol. des Judentums. G. Hölscher, Jesaja. E. Hertzsch, Ist die prakt. Theol. eine Wissenschaft?

Wending, Nov. 1952.
C. J. Dippel, Techniek en Cultuur. J. A. Rispens, Torenbouw van Babel. H. van der Linde, Lund 1952. B. Albach en B. Klein Wassink, Le Diable et le bon Dieu. – Dec. 1952. W. A. Visser 't Hooft, Enkele aspecten van de Z. Afr. situatie. S. Rozemond, Chr.-Soc. conf. 1952. J. C. Hoekendijk, Rondom het apostolaat. H. A. Gerretsen, Gebrandschilderde ramen van Marius Richters. F. E. v. Leeuwen, Dietrich Bonhoeffer.

Vox Theologica, Nov. 1952.
C. Balke, De presentia Christi in het H. Av. F. A. W. van 't Land, A. S. v. d. Woude, De Habakukrol van 'Ain Feschka. G. v. Veldhuizen, Comprehensive approach.

Vigiliae Christianae, Dec. 1952.
G. Zuntz, Melito – Syriac? D. Kuyper Ff., Minuciana. A. J. Festugiere, Arnobiana.

Hervormde Teologiese Studies, Sept. 1952.
H. J. Venter, Die rol van die Kerk in die rehabilitasie van die misdadiger en die bestrijding van misdaad. B. Gemser, Die Echter-Bibel (R.K. „Korte Verklaring”).

The Harvard Theological Review, July 1952.
E. F. Rice, John Colet and the Annihilation of the Natural. H. J. Leon, The Jewish Community of Ancient Porto. P. J. Alexander, Hypatius of Ephesus (A Note on Image Worship in the 6th Century).

Theologische Zeitschrift (Basel), Nov.-Dez. 1952.
C. Kuhl, Der Schauplatz der Wirksamkeit Hesekiels. S. Mendner, Johanneische Literarkritik. H. Kraft, Gab es einen Gnostiker Karpokrates?

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Juli-Sept. 1953.
E. Massaux, Le texte du sermon sur la montagne de Matthieu utilisé par saint Justin. V. de Leeuw, De koninkl. verklaring van de Ebed Jahweh-Zangen.

Geref. Theologisch Tijdschrift, 52e jrg. 1952, 5.
G. Molenaar, 2 Cor. 10:12-18. C. A. v. Peursen, Chr. geloof en existentie-philosophie. H. B. Visser, Het slot van de procedure vlgs. Mt. 18. P. C. Couprie, Dualis van het pronomen personale in het hebr.

Studie Materiali di Storia delle Religioni, 1951-'52. Vol. XXIII.
Th. H. Gaster, Mitologia e Folklore. R. Pettazoni, Introduzione alla storia della religione greca. E. Zolli, Il tempo di Dio e il tempo dell' Vomo nel Salterio. F. Ribezzo, Il dio solare cretese Tala, piceno Talse e preromano Tala Talassio nel rito nuziale mediterraneo. E. De Martino, Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini. Carmelina Naselli, L'esame di coscienza e la confessione dei peccati in alcune stampe e formule popolari. D. Sabbatucci, Sacer. O. Falsirol, Anima alata e simbolismo dell'anima in Omero. V. Lanternari, Il serpente arcobaleno e il complesso religioso degli esseri pluviali in Australia.

HET APOSTOLAAT IN EEN GEREDUCEERDE KERK

DOOR

J. DE GRAAF

Arnhem

I

In de dertiger jaren, vooral sinds de verschijning van de dissertatie van Dr J. P. Kruyt, begon de onkerkelijkheid in Nederland een begrip te worden. Sindsdien vloeit de stroom nog steeds voort van brochures en artikelen over het functieverlies van de kerk, over de verloren groepen en de verloren gebieden, over de burgerlijkheid der kerk, de ontkerstening van ons volk, enz. Uit deze stroom stijgen de klachten en zuchten omhoog over de reducering van wat eens de volkskerk was tot een museum dat tegen slinkende belangstelling strijdt.

Toch zijn het niet alleen zuchten en klachten, die zich losmaken uit de bezinning op de gereduceerde kerk. Deze bezinning heeft ook geleid tot de ontdekking van de zendingssituatie van de kerk in een ontkerstende wereld. Het woord apostolaat kreeg een nieuwe klank. Het riep het beeld op van mensen, die zich buiten de veilige bescherming van het geijkte kerkelijke gemeenteleven waagden om de post-christendom-wereld binnen te gaan. Want zo leefde dan toch nog wel de volkskerkgedachte, dat we niet een van de wereld afgesloten secte mogen zijn, maar juist *in* de wereld zijn uitgezaaid.

Toch, evenals bij de zending vaak het geval was en is, bekijkt het gros van het kerkvolk het apostolaat als een bijzondere roeping, een bijzonder kerkewerk, bijna als een specialistentaak. Het laat zich zo nu en dan wel graag wat vertellen over die vreemde creaturen en hun levenswijze, het bekijkt die Papoea's en ,,vierde mensen'' met een mengeling van griezeling en medelijden en wacht dan op het gerust-stellend slot, dat er toch werkelijk al een filiaal begint te verrijzen in die verre wereld van de oude vertrouwde kerk. Want de uitbreiding van het Koninkrijk Gods moet toch zichtbaar en tastbaar worden door het overplanten van de christelijke levensvormen.

Nu zijn deze christelijke levensvormen door hun vervlochtenheid met de wereld van gisteren juist bijzonder problematisch voor het apostolaat, niet alleen buiten de Amerikaans-Europese cultuur-

kring, maar juist ook daarbinnen. Zo blijft dan het geruststellende stichtelijke slot voorlopig achterwege.

Het artikel van Prof. Hoekendijk in het Wendingnummer van Dec. '52 legt hiervan een overduidelijk getuigenis af. Wanneer men afziet van enkele uitzonderingen, lijdt het apostolaat volgens hem aan twee elkaar nog weer onderling versterkende belemmeringen. De kerk staat er niet achter, kàn er niet achter staan, omdat zij cultuursociologisch bepaald wordt door een type mens, dat zich de kerk niet anders denken kan dan in het traditioneel christelijk cultuurmilieu. Daarom is zij alleen in staat tot een evangelisatie van in dit milieu gewortelden, kerkelijke randfiguren.

Maar juist daardoor raakt zij steeds meer met haar apostolaat in een verontrustend isolement van de werkelijk buitenkerkelijke wereld. We kunnen het ook zó formuleren dat onze evangelisatie spreekt als tot de verloren zoon, dikwijls nog meer met de stem van de thuisgebleven broer dan met de stem van de Vader, maar in ieder geval toch in de veronderstelling, dat de aangesprokene een herinnering aan een eens verlaten tehuis heeft. Maar wie wij steeds meer voor ons zien – en dat is dan die vierde mens van Alfred Weber – dat zijn de *kinderen* van de verloren zoon, die geboren zijn, toen de zoon ver van huis was.

Zo kon het gebeuren, dat het apostolaat in de gereduceerde kerk al tot probleem werd in dezelfde tijd, waarin de zendingssituatie van de kerk juist ontdekt werd en de practijk van het apostolaat nog nauwelijks begonnen is. De aanwezige teleurstelling over het apostolaat verraadt echter een tekort aan bezinning op de werkelijkheid van de gereduceerde kerk.

II

Men kan immers alleen maar teleurgesteld zijn, wanneer er in de geest een bepaalde concrete verwachting aanwezig was. Deze verwachting is blijkbaar nog altijd zeer sterk gekoppeld aan verlangens naar herovering van de verloren gebieden en functies voor de gereduceerde kerk, *zonder dat deze kerk zelf wezenlijk verandert*. Prof. Hoekendijk verzucht ten aanzien hiervan: „Welke *radicale* dingen zijn er gebeurd om het versleten patroon van ons kerkelijk leven, dat zo afgestemd is op een hardnekkige bestendiging van de status quo, nu ook ingrijpend te veranderen? Om een „reforme de structure" hebben wij vrijwel eenstemmig geroepen, we hebben er langdurig en

diepzinnig over gedebatteerd – wat is er van terecht gekomen? Is het aanhoudend gepraat over Gemeente-Opbouw, Nieuwe Kerkorden, Liturgische Vernieuwingen, enz. nu werkelijk het antwoord op de vragen, die hier gesteld werden?"

Inderdaad kan dit alles niet het antwoord zijn. *Het* antwoord kan alleen zijn een zo ingrijpende structuurverandering, dat de gereduceerde kerk een kerk-van-het-apostolaat zou worden, uit haar ballingschap in een bepaalde sector van de cultuur vrij zou komen en de gelijkvormigheid met de wereld van gisteren zou afleggen zonder de wereld uit te gaan op de manier van de secte. Maar voor de een op dit punt en voor de ander op dat punt zou toch de gerichtheid op het komende Rijk ons moeten losmaken uit het dodelijke conformisme. De enkele predikant, die uitbrak naar het socialisme, toen dit nog niet over christelijke waarden sprak of het gemeentelid, dat zich losmaakte uit de burgerlijke atmosfeer, maar in het milieu van kunstenaars toch getuige van Christus bleef, de tallozen nog altijd gelukkig, die in hun levenshouding niet de getrouwe weerspiegeling te zien geven van hun aan het burgerlijk voorzichtig christendom geconformeerde kerk doen nog altijd het meeste voor het apostolaat. Maar een kerk-van-het-apostolaat is met deze voorbeelden nog niet verwezenlijkt.

Men kan dit ook niet van vandaag op morgen verwachten en moet er dus ook niet zo hevig over teleurgesteld zijn.

Vooral theologen menen al spoedig, dat de dingen anders *zéggen* ook de dingen veranderen is. Aan radicale, originele, theologisch en Bijbels goed gefundeerde uitspraken over deze gewenste kerk-van-het-apostolaat geen gebrek! In haar schriftelijke uitingen van heden is de kerk volledig uit deze eeuw losgemaakt en pelgrimeert naar het Komende Rijk, „eilt dem kommenden Herrn entgegen" en richt inmiddels „tekenen op van het Komende Rijk".

Het is de buitenkerkelijke niet kwalijk te nemen, dat hij van deze opgerichte tekenen nog niets zegt te zien, terwijl hij wel de sociologische zwaarte van de kerk ziet als een opgericht teken van de wereld van gisteren.

En toch, als we maar niet aan overschatting van het neergeschreven woord lijden, is de theologische reducering van de kerk in de zin van een terugroepen der kerk tot haar wezen een der verschijnselen in onze gereduceerde Hervormde kerk, waar we ons oprecht over mogen verheugen. Hier blijkt immers, dat de reducering niet alleen een negatieve klank behoeft te hebben. Het betekent, dat de Kerk

maar één verantwoordelijkheid heeft ten aanzien van de wereld, namelijk dat zij Gods Woord en Rijk gelooft en verkondigt en in haar gemeenteleven uitdrukking geeft aan de gemeenschap van vrije mensen, die op grond van dit geloof en rondom deze verkondiging tot stand komt. Dit is geen „functie", die de wereld aan de kerk geeft en die haar daarom ook nooit ontnomen kan worden, het is de opdracht van haar Heer, die zelf ook de enige garantie is dat het verzamelen van deze kerk ook werkelijk gebeurt.

Naarmate allerhande afgeleide en oneigenlijke verantwoordelijkheden uit de tijd van het christendom van de kerk zijn afgenomen, de verantwoordelijkheid voor de publieke opinie, voor de moraal, voor het goede burgerschap, voor de religieuze factor in de cultuur, heeft de kerk haar grondverantwoordelijkheid weer duidelijker in het oog gekregen. Over *deze* reductie kunnen wij ons alleen maar verheugen. Wij ontmoetten haar het eerst op het terrein van de theologie, maar de gemeente herkreeg mede door deze theologie een fundament, waarvan zij de hechtheid meestal pas merkt in tijden van nood en vervolging – men denke aan Barmen –, evenals zij dan ook ineens ontdekt, zoals b.v. nu in Oost-Duitsland, hoe voos de andere fundamenten, waarop zij placht te steunen, zijn: de bescherming van de staat, de steun van de leidinggevende klassen, de religieuze atmosfeer in de cultuur, de nog niet aangevreten kerkelijke traditie, enz.

Als sociologisch fenomeen, wat de kerk ook is, heeft zij echter een zwaarte, die door de theologie niet wordt weggetild. Wij mogen echter in onze verwachtingen ons niet laten bepalen door de kerk als sociologisch fenomeen. Zolang wij nog rondlopen met het heimwee naar een klassieke volkskerk met een lidmatenregister dat de hele niet Roomse en niet-sectarische bevolking van onze dorpen en steden omvat, zolang hebben we niet begrepen, wat de realiteit van de gereduceerde kerk ons te zeggen heeft. De Kerk als „Ereignis" krijgt misschien meer kans juist nu de kerk sociologisch gereduceerd wordt. En dan is het inderdaad niet meer van doorslaggevend belang, of deze Ereignis zich voltrekt, door Jezus Christus voltrokken *wordt*, buiten of binnen de sociologisch gereduceerde kerk. Dit wordt naar twee kanten gezegd. De kerk van de „derde mensen" moet nu ook niet ineens met een minderwaardigheidsbesef beladen worden. De door de dood bedreigde gemeente kan alleen door de ontmoeting met haar levende Heer voor de dood bewaard, de reeds dode gemeente alleen door Hem midden uit de dood tot nieuw leven gewekt en gered worden. Er staat nergens geschreven, dat dit wonder zich niet

voltrekken kan in een kerk van beste brave burgers. Er is ook een gevaarlijke romantiek, die alleen nog maar in het Ereignis der kerk gelooft, als er iets bizonders aan is, in Taizé of Iona, of bij het accordeon in de pauperbuurt.

Tegelijk moet dit gezegd worden naar de andere kant. Wie de cultuursociologische reducering van de kerk tot zich laat doordringen, zal niet met redelijkheid kunnen eisen, dat de zogenaamde paraparochiale gemeente zonder verwijl naar de gevestigde gemeente verhuist.

Voortgaande bezinning op de gereduceerde kerk zal ons voor voorbarige teleurstellingen over het apostolaat bewaren. Zij zal ertoe moeten leiden, dat wij ten aanzien van het gebeuren der kerk inderdaad al onze hoop stellen in Jezus Christus, Die ons aan het Avondmaal tot Zijn lichaam samenvoegt en die als Heer van het doopverbond handelt, Die de aan de wereld van gisteren vervallen kerk weer tot gemeente hier en nu in het leven roept. Wij zéggen dit wel, maar als we eruit leefden, zouden we niet zo vreselijk verontrust zijn, dat de kerk in een bepaalde gevestigde historische verschijning tekenen vertoont, dat zij haar duurzaamheid verliest. Duurzaamheid immers is geen vereiste voor een kerk, die belijdt, dat zij haar bestand niet in de tijd, maar in de toekomst van haar Heer heeft.

Daar komt nog bij, dat de tekenen van de gevallen wereld ons vooral aanzien in alles wat goed georganiseerd en geobjectiveerd is. Dr Smits haalt in zijn rijke studie: „Kerk en Stad" met instemming de volgende woorden van Prof. Hoekendijk aan: „De constantinische christen van de volkskerk worde vervangen door de N. Testamentische Christen van de apocalypse en de wederkomst, die zich niet op aarde vestigt, maar alleen een weg voor zich ziet, slechts progressief kan zijn en zonder ernst, met veel humor aan bestaande instituten en verbanden denken kan die hem niet meer gevangen kunnen nemen, want hij is allang gevangen door het komende Godsrijk en daarom in deze wereld losgemaakt en vrij om zich in elk domein van het leven te laten parachuteren en daar, zo God wil, met twee of drie het wonder der kerk te beleven en te vieren." Maar de strekking van Smits' hele boek is precies omgekeerd; het is geschreven uit een bewogen hartstochtelijk zoeken naar wat hij meermalen noemt: „het doen functionneren van de kerk als centrum van reïntegratie". De kerk moet naar zijn overtuiging een bijdrage leveren om het met urbanisatie en industrialisatie verbonden sociaal en geestelijk desintegratieproces afdoende te bestrijden.

Wij willen nader aantonen, dat *zelfs deze doelstelling* al schadelijk is te achten voor de reductie van de kerk tot een kerk – van het apostolaat.

III

Nu de kerk juist doordat zij een aantal oneigenlijke functies verloren heeft, weer meer tot kerk gereduceerd wordt, moet men niet te snel zijn met weer een nieuwe functie voor haar te bedenken als reïntegratiecentrum in de twintigste eeuwse welvaartsstaat. Jaques Ellul heeft er bij verscheiden gelegenheden op gewezen, hoe zelfs de schijnbaar revolutionnaire veranderingen in onze moderne samenleving de grondvormen van onze wereld niet aantasten, omdat onze beschaving zich onder de curatele gesteld heeft van de moderne moloch: de godheid Feit. Ook Dippel wijst herhaaldelijk op hetzelfde verschijnsel. Wij kunnen om deze reden niet anders doen dan ons verzetten tegen de tendenz om de kerk een functionele plaats te geven in een ontwikkeling van maatschappij en cultuur, die de feiten van de zedelijke onteigening van de arbeid, het primaat van de productie, de voortdurende aanwas van het machtsapparaat van de staat onaangetast laat. De – uit het Bijbels gezichtspunt volkomen onaanvaardbare – scheiding tussen arbeid en vrije tijd b.v. suggereert een probleem van vrijetijdsbesteding, dat binnen de grenzen van de feitelijke situatie onoplosbaar is. Men kan niet, als men eerst de grondvormen van onze cultuur, die tot het maatschappelijk automatisme en de massalisering leiden, als feiten aanvaard heeft, de massa in de zogenaamde vrije tijd tot een collectie persoonlijkheden opkweken. Dit worden immers de persoonlijkheden, waarom de ontwikkeling der feiten roept en niet de persoon, die geconstitueerd wordt door het Woord van God. Het is onmogelijk om het laatste in het eerste te doen „functionneren''. Dit is mijn hoofdbezwaar tegen het therapeutisch gedeelte van het boek van Smits, dat in zijn diagnose zo voortreffelijk is.

Daarom moeten wij het vreemdelingschap van de kerk in de moderne wereld dankbaar aanvaarden. Er is een providentiële weg te zien in de wijze waarop de kerk sinds Constantijn uit de tijd geraakt is. Na eeuwen lang te hebben meegelopen, is zij achteraan komen lopen en tenslotte vastgelopen. Haar uit de tijd geraakt zijn kan, als God wil, omslaan in een heraut van de toekomst zijn.

Soms zien wij daar enkele geringe tekenen van. Gisteren zijn de arbeiders uit de kerk weggelopen of stilaan weggebleven, omdat onder

en op de kansel de proletarische situatie niet gekend werd en het Woord niet tot hun situatie inging. Gisteren begonnen ook de intellectuelen weg te blijven, omdat de kerk haar boodschap bracht in een voor hen onaanvaardbaar geworden supra-naturalistisch alfabet in plaats van het verrassend Bijbels A.B.C. Gisteren zijn tenslotte tallozen van de kerk vervreemd om geen andere reden dan dat ze het er vervelend vonden, sinds zij de geheime afspraak van prediker en gemeente hadden ontdekt om het effect van elke woordverkondiging te laten smoren in de watten van het voorzichtig christendom.

Maar nu deed zich in sommige landen het vreemde verschijnsel voor van de ,,survival of the unfittest''. Het stille apostolaat van de uit het publieke leven weggedrongen Russische kerk tussen 1919 en 1936 heeft degenen, die er iets van volgden, met dankbaarheid vervuld. Met des te groter bezorgdheid zien zij de nieuwe ,,functie'' die de kerk in de moderne Sovjet-Unie vervult.

De strijd van de belijdende kerk in nazi-Duitsland, vooral als men haar vergelijkt met het ineenzakken van de Duitse sociaal-democratie en het omvallen der universiteiten, was een ander wonderlijk teken van deze survival of the unfittest. De progressiviteit van de arbeider en de intellectueel van gisteren was in vele opzichten door het wentelend rad der tijden tot conservatisme geworden, tot een niet verstaan van de tekenen der tijden, waarvoor de Heer de ogen opende van een uit-de-tijdse kerk.

Veel wezenlijker echter dan dit aspect van leven, dat in een achtergebleven kerk ineens uitbot – men zou ook voorbeelden uit de snelle, dynamische gang van de Wereldraad der kerken door onze eeuw kunnen noemen – veel wezenlijker is het weer mogelijk worden van een *werkelijk vreemdelingschap der kerk* in de wereld van vandaag. Niet als een uit het verleden verdwaalde vreemdeling dan, maar een aan de toekomst van zijn Heer verknochte vreemdeling. Deze ontdekking van het vreemdelingschap der kerk is op een providentiële wijze verbonden aan een in zich zelf door en door verachtelijke wereldvreemdheid. Dit vervult ons met vrees en hoop. Vrees, dat de wereldvreemdheid toch de dominant zal blijven of worden, hoop, dat het echte nomadenbestaan, het uitgezaaid worden in een wereld, waarin men zijn solide huis is kwijtgeraakt, de kerk in toenemende mate zal kenmerken. Dan zou zij eerst recht de kerk-van-het-apostolaat kunnen zijn.

Solidair met de mensen in onze totalitaire eeuw in Oost en West en toch met een boodschap van hoop, omdat de kerk in deze eeuw

geen huis meer heeft in het park van het corpus christianum en daardoor vlak bij de zo gevreesde massamens is terechtgekomen, die ook voor geen ideologie meer te vangen is. Die arm van geest is en zó ongevoelig voor geestelijke waarden, dat hij de christen, die niet meer uit naam van de beschaving komt, waarvoor hij zich moet laten kapotschieten, misschien als broeder zou begroeten en met hem samen zou willen leven uit de rijkdom, die nooit ons bezit is, namelijk Jezus Christus en door Hem de hele schepping. Het waren paria's aan wie Paulus schreef, dat alles het hunne was, maar dat zij van Christus waren en Christus van God.

Maar we zijn nog niet zover, als we in deze expectoratie waren! Aanvaardt de kerk haar reductie tot kerk-van-het-apostolaat; zij mag niet aanvaarden, dat zij zo ver van de mensen is komen te staan. Hoe moet zij weer naast die mens terechtkomen? Daar staat nog veel aan in de weg.

IV

Allereerst haar sociologische gebondenheid aan de oude middenstand. Deze is echter bezig snel te verzwakken. Dr Smits waagt zelfs de stelling, dat reeds een generatie lang het zwaartepunt in de Hervormde Kerk bezig is zich te verleggen van de oude naar de nieuwe middenstand. Maar de oude middenstand is vooral ook door het feit, dat hij in de hogere leeftijdsgroep, die in de kerk en de kerkelijke college's domineert, sterk vertegenwoordigd is, nog van grote invloed. Hij vormt een weerstand tegen radicale veranderingen in de richting van een kerk, die haar huis in de wereld zou willen verlaten en de wereld van gisteren onbekommerd vaarwel zegt om in deze tijd de vrijheid voor het apostolaat te veroveren.

Veel ernstiger is echter juist het aan invloed en betekenis winnen van de *nieuwe* middenstand in de Hervormde Kerk. Dit is namelijk in onze maatschappij van vandaag de groep, die zich het meest conformeert aan het sociaal-pedagogisch denken. Het is de groep, die op vele plaatsen in de huidige maatschappij leiding geeft, maar niet de touwtjes in handen heeft. Het is de meest actieve en ondernemende groep in geestelijk opzicht in de maatschappij. Voorzover er nog interesse en idealisme bestaat, vindt men het bij deze nieuwe middenstand, die de politieke partijen op de been houdt en er het kader voor levert, de talloze cursussen en conferenties bezoekt, de stroom van sociologische en psychologische litteratuur verwerkt en

ondanks allerlei individuele nuance's, toch krachtens zijn positie in de maatschappij tussen enerzijds de ongeïnteresseerde massa en anderzijds de belanghebbenden, in de sociale pedagogie het redmiddel ziet voor de kwalen van de tijd. De leuzen zijn: reïntegratie, cultuurpolitiek, leiding en kansen geven aan een verantwoorde vrije tijdsbesteding, bedrijfskadertraining, gesprekstechniek, opvoeding van de massajeugd tot creatieve deelname aan het leven van overzichtelijke gemeenschappen, enz. enz.

Van deze groep komt de sterke suggestie om de kerk toch vooral weer een functie te geven in de bestrijding van het geestelijk indifferentisme binnen het kader van de sociaal-pedagogische activiteiten, verbanden en instituten, waar bedrijf, stad en land in onze eeuw van beginnen te gonzen.

Maar de kerk zal zich tegen dit functionneren moeten verzetten. Het is de zgn. ,,comprehensive approach'' van de massa. Over wat dit voor de zending betekent en welke vragen het daar oproept, spreken we hier niet. Voor het apostolaat in ons land zal deze methode ons juist niet naast de mens brengen, om wie het gaat, maar ergens erboven. Zo gauw de kerk geïdentificeerd wordt of zichzelf laat identificeren met de georganiseerde, gesocialiseerde zorg voor de ,,human factor'' en de herstelde persoonlijkheid in de geïntegreerde gemeenschap, is er weer een nieuwe belemmering in de weg gelegd aan het apostolaat. Dan krijgt de kerk het gehate aangezicht van de stiefmoeder-maatschappij, die wel zorgt, maar niet liefheeft.

Bovendien ligt aan dit sociaal-pedagogisch denken een anthropologie ten grondslag, die in strijd is met alles wat wij juist beginnen te ontdekken in een door de Christologie gedragen anthropologie. Georganiseerde vrijheid is geen vrijheid, maar precies het tegendeel. Het is het kristallen paleis van Dostojevski, dat hier dreigt. Het leven was er veel beter dan in de kippenhokken en de persoonlijkheid kreeg er meer kansen dan ooit tevoren. Er werd gezorgd voor lichaam, ziel en geest en de vrijheid van ieder scheen de voorwaarde voor de gemeenschap van allen. Er was eigenlijk maar één onnozele beperking van de vrijheid: ieder moest zich scheren. Ineens, nadat het jaren goed was gegaan, begint iemand zijn baard te laten staan, die tenslotte aangroeit tot een prachtige anarchistenbaard. Dan spreekt hij de massa toe en zegt: ,,Zouden we dit kristallen paleis niet in elkaar trappen en teruggaan naar onze kippenhokken, waar we volgens onze weliswaar *domme*, maar dan toch volgens onze *eigen domme wil* leefden?

Op deze elementaire vrijheidszin, op de irrationele wil van de mens zal de sociale pedagogie stukbreken, tenzij ze totalitair wordt, de wil breekt en de wezenlijke creativiteit doodt. Er zal daarom voortdurend de totalitaire verzoeking zijn. Want het sociaal-pedagogisch denken komt niet los, kán niet loskomen van de objectivering van de mens, waarmee dat denken zelf begon.

De op het sociale vlak uitgeworpen mens, die dit denken tot object heeft, heeft de meest wezenlijke dimensie verloren en daarom kan, het hoeft gelukkig niet per se, maar het gevaar is er, dat juist het sociaal-pedagogische denken een Vor-Schule wordt voor het totalitaire denken. De kerk kan alleen kerk zijn, wanneer zij de ruimte realiseert, waarin de mens juist uit het sociale vlak, waarop hij werd uitgeworpen, kan ontsnappen.

De vrijheidszin van deze massamens, die zich meestal in een merkbare aggressiviteit uit, waarvan ieder, die wel eens in werk onder de ongeorganiseerde jeugd heeft meegedaan, kan meepraten, moge uit zichzelf niet anders dan anarchie kunnen voortbrengen, zij blijft een waarschuwend teken, dat de mens, ook de zogenaamde massamens, *geen* nummer is. Het behoud, de vervulling van zijn vrijheid in Christus komt niet op het sociale vlak en evenmin in de zogenaamde persoonlijkheidsvorming tot stand. Daarom kan de kerk niet sociaal-pedagogisch functioneren en zeker niet in de maatschappij, waarin wij leven en zullen leven.

Dit wil natuurlijk niet zeggen, dat een christen niet van harte, zij het met een scherp bewustzijn van het verschil tussen Bijbelse en modern-sociaal-pedagogische anthropologie, zou kunnen meewerken in buurthuiswerk, bedrijfskadertraining, zonnebloemwerk enz. Maar de *kerk* moet hier niet ingeschakeld worden, opdat zij werkelijk een anderssoortige ontmoetingsplaats blijft.

V

Wanneer wij zo nadrukkelijk zeggen, dat de kerk met haar apostolaat niet per sociaal-pedagogische zorg tot de mens moet komen, als het om het apostolaat gaat, dan menen we daarmee niet, dat de ouderwetse benadering namens de kerk met al het gewicht van het ambt de aangewezen weg is. Integendeel. Het orgaan voor het apostolaat zal de weerloze mens moeten zijn. Dat wil zeggen de mens, die niet beschermd wordt door de zekerheid, dat hij straks in zijn veilige gemeente zonder vierde mensen terugvlucht. Zolang deze zekerheid

van hem straalt, komt hij niet als medemens, maar namens de kerk. Hij moet werkelijk „kerkelijk ontledigd" zijn op het moment, dat hij bij zijn naaste komt om „het wonder der kerk te beleven en te vieren". Hij mag altijd opnieuw gaan in de zekerheid, dat hij een weg gaat, die God in Christus al voor hem gebaand heeft.

Van dit „kerkelijk ontledigd zijn" is de predikant-arbeider en het zogenaamde lekenapostolaat *een, niet de enige expressie*. Het is zeker niet onmogelijk, dat een in zijn gemeente dienstdoend predikant, als hij in het apostolaat staat – en een groot deel van zijn gewone huisbezoek begint hier ook steeds meer onder te vallen – het is helemaal niet onmogelijk, dat hij dan de beschermende zekerheid en daarmee het voor de ander verpletterende gewicht van zijn geobjectiveerde, sociaal-typisch tastbare gemeente heeft afgelegd. Wij roepen om lekenapostolaat, maar de predikanten, juist de predikanten moeten veel meer lekenapostelen worden. Dan zullen op de duur de wijkberichten, die zij in hun kerkbode's schrijven, ook wel anders van toon worden. Het zou een zegen zijn, die ons als toegift gewordt, als de malle gewichtigheid van het ambt door de kenotische liefde van het apostolaat wordt uitgedreven.

De zeventig en ook de twaalf werden door de Heer twee aan twee uitgezonden. Dit zou ook op het moderne apostolaat wel eens een nieuw licht kunnen werpen. Orgaan van het apostolaat zou dan niet het menselijk atoom, maar het vriendenpaar of de broederschap zijn, dat nu niet ambtelijk of zo maar gewichtig, maar – dit modewoord moet toch ook nog genoemd – „exemplarisch" de gemeente vertegenwoordigt. Zou de Heilige Geest niet hen vindingrijk maken, die hun vriendschap of broederschap als instrument aan Hem aanbieden om de naaste te bereiken? De filia in dienst van de agapè.

Tenslotte willen we nog iets zeggen over het thema van het apostolaat. Men zou kunnen antwoorden: dat is het Evangelie. Maar we moeten daaraan toevoegen, dat wij vandaag toch in een zeer bepaalde diakoneia worden uitgezonden, naar onze medemens hier en nu. Dan krijgt het apostolaat inderdaad een eigen thema. Het worde dan geheel belangeloos tot de strijd voor en om de *mens*. Hij is alvast niet gewend om belangeloos aangesproken te worden. Dat is de eerste verrassing. De tweede verrassing zou moeten zijn, dat hij geen ideologie ontmoet, maar een mens. De derde, dat er in deze wereld ruimte geschonken kan worden om mens te zijn, om te leven en te praten, gelukkig en ongelukkig te zijn zonder ideologie. Want de

ideologieën zijn inderdaad de vijanden van de mensen en hij weet het instinctief, omdat hij er voor en na door geslachtofferd is. Dat is de neerslag van de ervaring van twee wereldoorlogen en een koude oorlog toe.

De verkondiging van de gekruisigde en opgestane Heer betekende eenmaal de ontkrachting der demonen, levend gedemonstreerd in hen, die bij de discipelen hoorden en die, ofschoon ze zichzelf de Weg noemden en als een naamloze vennootschap optraden, in Antiochië Christenen genoemd werden, omdat zij een koning hadden, die hen onder de machten vandaan had gehaald. Het moet mogelijk zijn, ook nu, dat deze verkondiging de ontkrachting der ideologieën betekent. En als anderen ons dan de naam Christenen zouden geven, omdat wij blijkbaar een andere Koning hebben, dan zou dat beter zijn dan als wij al overal de naam christen hadden gebruikt, nog voordat iemand iets van onze Heer gemerkt heeft door onze hoop.

Is het negatieve thema dus de strijd tegen de ideologieën, die door het Evangelie worden ontkracht en entmythologisiert – hoe ontmythologiseert het Evangelie bijvoorbeeld een begrip als „vrije wereld"! –, het positieve thema van het apostolaat is de Volheid Gods die het leven tot werkelijkheid maakt en de mens redt uit zijn boven niets en leegte zwevend fantoombestaan. Want het duistere vermoeden, dat zich over de mens van vandaag legt, is, dat het leven door de dood verzwolgen wordt, de zin door de onzin, het zijn door het niet-zijn. En zoal niet verzwolgen, dan toch dreigend omspoeld. Hoe kan men het leven nog liefhebben, als men dit dóór heeft?

De dóórhebber echter wordt alleen weerlegd door de God, die hem liefheeft. Geworteld en gegrond in de liefde zal hij dan, samen met alle heiligen, in staat zijn te vatten, hoe groot de breedte en lengte en diepte is – merkt hij, dat het leven weer werkelijkheid krijgt? – en te kennen de liefde van Christus, die de kennis te boven gaat, opdat hij vervuld wordt tot alle volheid Gods.

Maar van het negatieve zowel als van het positieve thema van het apostolaat geldt, dat het alleen geloofwaardig kan worden, als het vlees en bloed wordt in een hier en daar losraken van de wereld om Christus' wil èn in waarachtige levensvreugde om Christus' wil.

Men kan dit thema ook samenvatten als het thema van de komende Assembly van de Wereldraad der kerken, die immers ook evangelisatorisch zal zijn ingesteld op de nood van de mens:

Jezus Christus, onze gekruisigde en opgestane Heer, de hoop voor de wereld.

Ὡς δι' ἡμῶν

(2 ϑ 2_2)

EEN EXEGETISCH-ISAGOGISCHE PUZZLE?

OPGEDRAGEN AAN PROF. DR J. DE ZWAAN [1])

Si duo rogant idem
non est idem.

,,'n Puzzle...?'' ,,Géén puzzle!'' Aldus de N.T.-ische exegeet-isagoog, die volkomen overtuigd is, dat de subordinerende conjunctie ὡς in ons opschrift subjectieve betekenis heeft (= als, alsof). Andere vakgenoten, bedachtzamer van aard, accepteren als een schier aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid, dat de apostel Paulus het oog zal hebben op een brief, die, onder zijn naam, tot de gemeente te Thessalonica de toegang vond èn dermate ingang, dat Pls, wanneer hem dit ter ore komt (,,wij horen'' 2 ϑ 3_{11}) aanstonds ,,met christelijk geduld'' (3_5), zij 't tevens ,,in alle standvastigheid'' (2 κ 12_{12}, vert. Brouwer), door middel van een brief (= 2 ϑ) zijn apostolisch gezag meent te moeten laten gelden. – Kan nu evenwel aan die zinsnede ,,als door ons'' het vernuft van den exegeet niet, of niet langer, zich vergasten – waartoe zal hij in vredesnaam zich nog bezighouden met een puzzle, die geen puzzle meer is?! Verstandig van den schr., dat hij het vraagteken onder de titel niet achterwege laat. Blijkbaar heeft hij er nog enig besef van, dat een ter zake kundige in dat ,,hoos-die-hèmoon-valletje'' niet lopen zal!

Voor een deel kan ik me in deze redeneertrant indenken. Ook is 't me niet onbekend, dat wij onder de blauwe hemel nog wel eens stuiten op wat de exegeet J. B. Lightfoot ,,academic terrorism'' noemde. De macht dezer terreur moeten we niet al te zeer geringschatten! Onwillekeurig denk je aan de ouders van den blindgeborene uit Jh 9, met hun heimelijke vrees, dat zij op 'n kwade dag uit de Synagoge konden worden gebannen. – Toch neem 'k mijn vraagteken voorlopig niet terug.

Behalve de bovengenoemde twee groepen, ís er nl. nog een derde.

---

[1]) Deze studie – aanvankelijk bestemd voor de ,,Studia Paulina'', een bundel, die aan Prof. Dr J. de Zwaan bij zijn aftreden als hoogleraar op 22 Mei j.l. aangeboden is – kon wegens familieomstandigheden van de Schr. niet tijdig gereed komen voor genoemde bundel (Red.).

Zíj is er niet zo zeker van, dat de oorzaak der 'eschatologische troebelen' in de gemeente te Thess. speciaal zou zijn te wijten aan een brief, die den Apostel in de schoenen werd geschoven ($2\,\vartheta\,2_2$), dat m.a.w. Pls zich dus zou hebben moeten verweren tegen hetgeen 'n ps-Pls hem beliefde te laten beweren. 'k Moet bekennen, dat ik me onder déze groep nog het meest thuisvoel, al zijn haar leden betrekkelijk weinigen in getal (misschien ook wel juist daarom). Toch bevalt het mij maar matig, dat haar woordvoerders, al erkennen zij met meer of minder bereidwilligheid Paulus' copyright, andererzijds niet behoorlijk zich inspannen om te geraken uit de wirwar van onderstellingen, suggesties en „oplossingen", die van lieverlee rondom $2\,\vartheta\,2_2$ welig zijn gegroeid. Waarom niet gespeurd naar het lichtende pad, dat kan leiden tot een goed begrip van wat Pls in dit détail van zijn schrijven deze gemeente van den komenden Heer op het hart wilde binden?

Daarom: wij zijn nog niet uitgepuzzeld! Wel wil 'k gaarne de verzekering geven, dat ook ons verdere puzzelen zal uitlopen op: „geen puzzle!" Maar dit wil volstrekt niet zeggen, dat ik me schaar aan de kant dergenen, die het puzzelen over de bewuste passage niet meer de moeite waard vinden, alsof het laatste woord hier zou gesproken zijn... Zij mogen bedenken: si duo dicunt idem non est idem. Ons wederkerige „neen" op de aan de orde gestelde vraag: „een exeget.-isagog. puzzle"? heeft voor een gevoelig oor nu eenmaal geen eendere klank.

I. Hanteren wij onze puzzle als een spel, een spel van vraag-en-antwoord.

Voorop sta de vraag, die de voorrang verdient: Wat is er geworden van de text in $2\,\vartheta\,2_2$, sinds Pls die dicteerde (vgl. 3_{17})?

II Th moet wel ontstaan zijn pl.m. November 50 (Jul. Kal.; Gallio's procuraat over Achaje duurde van Mei 51–Apr. 52; minder waarschijnlijk, m.i., 52–53) [1]). Pls had zijn verblijf te Corinthe bij Aquila en Prisca Oct.-Nov. (Hd 18_{11}) verwisseld met dat in de woning van den romein Titius, grenzende aan de synagoge [2]); zó

---

[1]) J. de Zwaan, *Inl. tot het N.T. II*, 1941 ([2]1948), p. IX: 51/2 Gallio te Corinthe. Zie ook *I*, pp. 180–182.

[2]) In A. Deissmann's *Licht v. Osten*, [3]1909 ([4]1923), 29 vindt men de afb. ener inscr. boven de ingang, waarop Pls heel wel mogelijk meermalen een blik kan hebben geworpen. Het ontstaan van haar schriftelijk model wordt nl. („mit Vorbehalt") geschat op 100 v. C.–200 n. C.

zal de Apostel als civis romanus zich betrekkelijk veiliger hebben gevoeld voor de aanslagen van zijn volksgenoten (I Th $2_{15, 16}$, Hd $18_{6, 12}$ cf 20_3). Nadat wellicht nog onder het dak van het bevriende echtpaar, na de komst van Silas uit Macedonië (Philippi? Berea?) en van Timotheüs uit Thessalonica (I Th 3_6, Hd 18_5), I Thess het licht had gezien, stelde het drietal ten huize van den proselyt Titius Justus II Th op, niet lang na I Th, na het binnenkomen van een minder gunstig bericht uit de gemeente (II 3_{11}; mondeling? schriftelijk per een verloren gegane brief? Of: uit de mond van S. en T. door Pls opgevangen?). Pls wilde met bekwame spoed ingrijpen, als een vader zijn kinderen (I 2_{11}) vermanen, doch tevens zijn gezag als Apostel doen gelden. En dat door middel van een tweede brief (tevens de tweede van zijn bewaard geblevene).

Dus nam hij 't woord, sprak Silvanus (vergrieksing van de Aram. vorm van het Hebr. Ša'oel), zijn tijdelijken amanuensis, de woorden voor van de aanhef (vs 1, 2).[1] Vervolgens kweet Timotheüs zich van de met hem besproken taak: hij stelde een 'Woord vooraf' op (vs 3–12) tot de eigenlijke brief, waarin hij de gemeente wees op de apostolische (I 2_6) prediking, die Pls en S. haar hadden gebracht (vs 10, vgl. I 2, 4, 8 v., 13).[2] Wat ons wel dadelijk moet opvallen, is, dat 'n tweetal *onderstrepingen* van het eschatologische karakter dier prediking in I ($1_{3, 10}$), in II vervangen zijn door een *beknopte schets*, de quintessens van haar inhoud (2_{1-14}) – in overeenstemming met Pls' oogmerk: immers de brief was speciaal bestemd voor de (of 'n deel der) „eerstelingen" (2_{13}), d.w.z. de eerste leden der gemeente, haar joodse minderheid (Hd 17: 1–4*a*, 4*b*). [3]) Blijkbaar representeerde deze

---

[1]) Dat ook rabbi's brieven dicteerden, vermeldt Billerbeck, *D. Briefe d. N.T. erl. a. Talm. u. Midr.* 1926, 319 (H. L. Strack-P. B. Billerbeck, *Komment. z. N.T. a. Talm. u. Midr. III Bd.*).

[2]) Taal en stijl wijken opvallend af van die van Pls in 2_1–3_{16}. Eenzelfde verschijnsel in Col (cf 1_1!), uitteraard tevens in de vrijwel gelijktijdig opgestelde *Epist. encyclica*, bestemd voor de gemeente te Ephese c.a. (al staat Tim.' naam niet in 1_1), cf b.v. $1_{3-10-14, 15-23}$; voorts in II Cor (cf 1_1); iets minder vaak in I Cor, met Sosthenes als Pls' amanuensis (1_1). Hier komt meteen de vraag om de deur kijken, in hoever den Apostel 'shorthand-scriba's' ter beschikking stonden, zoals Tertius Rom 16_{22}, voor de brief naar Rome, (voorj. 57 [Jul. Kal.] verzonden, voor de openstelling van de zeeroutes, Rom 16_{1v}). Over zinnen-van-lange-adem in Pls' brieven: J. de Zwaan, *A.w. II* 147 (over I, II Th), 114 vv, 172, 170 (over Timotheüs als Pls' geregelden amanuensis). Natuurlijk kan T. bij de compositie van II Th 2_1–3_{16} Silas geassisteerd hebben (eenmaal of vaker), zoals ook bij het schrijven van I Cor Sosthenes allicht niet doorlopend het schrijfstift hanteerde. Was T. een snelschrijver, dat hij II Cor en Phlp alleen op papier bracht? Of kreeg hij hulp?

[3]) Aldus met A. v. Harnack. Diens bekende zienswijze te dezen in *S.B.A.* 1910, 560ff. Harnack sloot zich aan bij H. Grotius, *Annotat. in N.T.* 1641–'47, ed. Groningae

'de' eschatolog. „modaliteit'' (I 4_{11v} $5_{1v, 14}$, II 2_{1v} $3_{6, 10, 12}$) wellicht mede ten gevolge van haar levenservaringen (I 1_{6}, 2_{14v}, $3_{3-5, 8}$, 4_{13-15}, 5_{14b}, II 1_{4-7}, 2_{17}, 3_{3}). Te oordelen naar I 4_{11}, 5_{14} en vooral naar II Th beschouwde de Apostel deze broeders (3_{15}) toch maar liever als ultra-eschatologen, aanhangers der richting 'kijk-in-de-lucht', laten we maar zeggen: als apocalyptische wargeesten (3_{2}), als 'consequente eschatologen' (eschatologists; I $4_{13, 15}$, II $2_{2a, 3a}$). Niettemin – zij bléven zijn broeders ($2_{13, 15}$, $3_{1, 6, 13}$), de minderheid èn de meerderheid zag híj als één éénheid ($3_{6, 15v,}$; de zwaartillende Timotheüs was op dit punt minder 'optimistisch', vgl. I 1_{2v} met II 1_{3}): als de éne Gemeente van Christus te Thessalonica (I 1_{1}, II 1_{1}; I 5_{26-28}, II 3_{18}), het Éne Lichaam, zoals Pls de lastige pneumatici in de Corinthische ecclesia volhardend voor ogen houdt, malgré leur 'modalité' (I Cor 12–14, vgl. ook Eph $4_{3v, 12, 16}$, Col $1_{18, 24}$, Phlp $1_{7v, 27}$, 3_{17}, $4_{1, 21}$). Hen wilde hij van hun dwaalweg terugbrengen. [1])

1829, *VII*, 197: „Illud ἀπ' ἀρχῆς ostendit ad Iudaeos haec scribi qui *primitiae* credentium, Rom 11 : 16, Eph 1 : 12." Vgl. ook zijn inleiding tot II Th, pg. 180. Harnack vond instemming bij K. Lake, *The earlier Epp. of St Paul*, 1911, doch werd bestreden o.a. door J. E. Frame (*I.C.C.* 1912), E. J. Bicknell (*Westm. Comm.*), W. Neil (*The Moffatt N.T. Comm.*, 1950).

[1]) De keus tussen de lezingen (a) ἀπαρχὴν en (b) ἀπ' ἀρχῆς, 2_{13} – beide hebben betrouwbare getuigen (Nestle [16]1936 gaf nog de voorkeur aan (b), volgt Sin., H volgt B) – is, bij de eerste aanblik, niet gemakkelijk. Beide passen bij de context; beide zijn precies even lang en even kort; de regel 'proclivi lectioni praestat ardua' kan men hier niet toepassen – geen wonder dat de comm. 't niet met elkaar eens zijn. En daar binnen de perken van elk der twee afdelingen de gegadigden alle krachten inspannen om met iets behoorlijks voor de dag te komen, is het resultaat een hopeloze verdeeldheid — πάντα ῥεῖ. Na veel prakkezeren meent de ondergetekende „verzekerd te zijn", dat Pls lezing (a) dicteerde. Daar we „steeds bereid moeten zijn tot verantwoording", het volgende:

(1) Correctie van (a) door (b) is waarschijnlijker dan andersom;

(2) Waarom? Omdat de voorkeur voor (b) een dogmatische reuk verspreidt. Pls spreekt ergens van tweeërlei geur, ten leven (en) ten dode. We zullen er goed aan doen wanneer wij de lezing (b) de deur wijzen;

(3) Verdienden of behoefden de „eerstelingen" soms extra-vertroosting en een gegarandeerder garantie boven hetgeen de Apostel de gemeente te Thess. in haar geheel in zijn brieven bood? Of waar leert Pls een hoofdelijke praedestinatio gemina?

(4) Een ernstig bezwaar tegen Harnacks hypothese is, dat II Th blijkens 1_{1}, evenals I Th, tot de gemeente in haar geheel gericht is zonder beperking tot een Joods-Chr. minderheid; Harnack onderstelt daarom al verder, dat het adres van II oorspronkelijk precieser luidde en later gewijzigd is. Deze oplossing was geen nieuw geluid: Grotius redeneerde in zijn bovengenoemde Inl. tot II Th net eender, modo alio modo. De Zwaan maakt bovendien attent op 3 : 13–15! (*Inl. N.T. II* 155).

(5) Welnu, wat blijft dan over dan het ei-van-Columbus te hanteren? Hetgeen ik hierboven meen gedaan te hebben.

Tegenover Pls' houding luidde het oordeel van Grotius: „..cum si presbyterium ibi fuisset, excommunicandi illi essent...." (*o.c.* p. 181). – Men lette nog op I 5_{27} v.l.

Uit textcritisch oogpunt beschouwd legt II ϑ 2_2 ons geen puzzle voor. Slechts bij de eerste der twee in Nestle's N.T. (^{20}1950) gereleveerde v.v. l.l., μήτε (D^{3}EKLP e.a. = Koine) naast μηδέ, (Sin ABD*FG e.a.) is enige toelichting wellicht niet misplaatst.

Slechts één letter verschil – heeft Pls de δ of de τ gedicteerd? 't Eerste gedeelte van de brief na de 'voorrede', zal uitteraard 't werk van Silas zijn, éér Tim. misschien een tijdlang hem verving, òf 2_1–3_{16} kwam totaal voor S.' rekening (blijkens I Pt 5_{12} was S. evengoed in staat zelfstandig 'n brief op te stellen, al bleef de apostel Petrus de verantwoordelijke 'hoofdredacteur').

Heeft Pls een δ bedoeld, S. wellicht een τ geschreven (of heeft het omgekeerde plaats gehad)? Merkwaardige overeenkomst: in Rom 5_1 bedoelde de Apostel een ο, schreef (wellicht?) Tertius een ω. Heeft S. één moment niet met volle opmerkzaamheid geluisterd? Of heeft hij in 't geheel geen schuld aan die letter-verwisseling? Ignoramus et ignorabimus. En stellen we, dat de fout niet begaan is in het archetype, maar door een (of meer) latere scribens(tes), daar oor of oog gemakkelijk een vergissing, sine dolo hunnerzijds, konden bezorgen – we hebben niet de minste zekerheid, dat de multiplicatie van Pls' 'dictaat' aldus in haar werk is gegaan; het kan evengoed zó zijn gegaan, dat een of meer afschrijvers de lust niet kon(den) bedwingen, om, op welke grond dan ook, als corrector(es) de δ door een τ, of de τ door een δ te vervangen, al naar 't viel. Alweer: wij weten 't niet. Wat stond er in de eerste bundeling van Pls' brieven, 't zij een gedeeltelijke of een complete: een δ of een τ? Wij weten het niet. Men weet heden ten dage heel veel af van de geschiedenis van de „Text van het N.T.". Maar de eindpaal is nog niet bereikt... En of de eindpaal op zijn beurt niet nog weer 'n keerpunt kan worden...?

Eén enkele letter verschillend: zulke alternatieve texten zijn waarlijk niet de minst interessante! We stuitten reeds op zulk een uiteengaan (blz. 272 aant. 1) en nù staan we opnieuw voor eenzelfde beslissing. Welke lectio dienen we te kiezen? Laat de Apostel als per Silvanum Scriptor ons goede raad geven. Half òn-, half òpzettelijk citeer ik een advies zijnerzijds, en, in één adem, 'n tweede met een onbetekenende deviatie van het oorspronkelijke en met behulp van St.V. en Vert. N.B.G.: „Doe uzelf geen moeite aan, en, voor de rest, maak 't mij niet lastig!" Immers, dus hoor ik Pls paraphraseren: „De letter doet niet ter zake, vraag naar de zin!" Inderdaad, de Apostel heeft volkomen gelijk: de zin moet het van de letter winnen: alleen μηδέ geeft Pls' bedoeling te kennen. Want (1) de

twee conjuncties worden in de mss gemakkelijk verwisseld[1]), auditu (δ/τ) aut visu (driemaal μήτε); (2) μηδέ *combineert* twee negatief bepaalde infinitivi, μήτε *splitst* 'n geheel van drie substantiva in drie delen. De v.l. μήτε komt dus neer op een niet gering te schatten verzwakking van μηδέ, verbreekt bovendien de symmetrie door het driemalige μήτε – kortom zij geeft aan de text een àndere zin.

Voor de exegese van 2 ϑ 2_2 is de oplossing van dit textcritisch puzzeltje niet zonder betekenis. Een exegeet nl., die, direct of indirect, op de variant μήτε zich beroept, houdt zich niet aan wat Pls dicteerde. Zijn exegese leggen we zonder pardon terzijde. Nàpraten over wat Pls „bedoeld noch gezegd" heeft, heeft geen zin.

Pro memorie: een niet erg belangrijke variant, derhalve door Nestle gepasseerd, bieden T en H: παρ' ἡμῶν (P). Zij 'beklemtoont' de herkomst van II Th (resp. idem van πν. en λ.) van Pls. Γράφειν δ. legt evenwel 'n behoorlijk-stevige band tussen een scriptor en zijn scriptum.[2]) Weliswaar is deze uitdrukking (z. γράφειν) een *hapax* in Pls' brieven, ter ere waarvan we, in navolging van den Apostel, het annexe verbum gevoeglijk eveneens in de pen zouden kunnen houden. – ([*Per nos*] *missam* lat.; het gesuppleerde verbum blijve voor rekening van de vertaler[s]).

II. Tweede vraag. Vet. lat. Vlgt vertalen δ.ἡ. door *per nos missam*. Dit stelt ons voor de vraag: is een add. in deze vorm en, in 't algemeen, een (passende) toevoeging e mente auctoris? Kan men μηδέ niet ongestraft in μήτε veranderen, komt dan aanvulling van de gegeven text niet hierop neer, dat de textcriticus-exegeet-interpolator den Scriptor 'meistert'? Op het puzzeltje van zoëven volgt nu wel een 'rebus', die ietwat meer van ons vergt! En dat, terwijl van oudsher veel strijds gestreden is om de rechte oplossing. Men heeft zich afgevraagd met het oog op de drie leden van het trias in de tussenzin: waarop heeft ὡ.δ.ἡ. betrekking? Op (1) ἐπιστ.? Op (2) ἐπ. + λόγος? Op (3) ἐ./λ. + πνεῦμα? Men kan deze vragen ook zó inkleden: zijn achter ἡμ. resp. één, twee of drie apposities, in de vorm van een attribut. part. perf. pass. in de pen gebleven? Want het valt niet te ontkennen: de zinsnede ὡ.δ.ἡ. maakt in het gecompliceerde geheel van vs 1 en 2 (dat nog ingewikkelder zou worden als men met de punt achter vs 2 geen rekening houdt) de indruk van gedwongenheid.

---

[1]) Blass. § 445; W. Bauer, *Wörterb. N.T.* ^{4}1952, col. 942.

[2]) Vgl. M 2_5, λ 18_{31}, π 15_{23}, I π 5_{12}, II ι_{12}, III ι_{13}.

De exegeten moeten het samen maar uitmaken. Nu, daarbij gaan zij behoorlijk uiteen, als schuwden zij de eendracht. Laten we enkele stemmen opvangen uit het polyphone koor. Tertullianus, figuur van groot formaat, de eerste Protestant, kiest verbinding (1): *neque epistolam ac si per nostram* (*De resurr.* 24). Van dien kerkvader tot James Moffatt zijn er verscheiden interpretes geweest, die deze combinatie hebben verdedigd.[1]) Chrysostomus en Theodoretus, wel de grootste exegeet der Oude Kerk, opteerden (2), waarbij Grotius zich aansloot.[2]) Erasmus was waarschijnlijk de eerste, die de derde verklaring voorstond: „*P. non vult eos commoveri neque per spir. tanquam a Paulo profectum neque per sermonem Pauli nomine allatum neque per epistolam illius iussu aut nomine scriptam*".[3]) 't Moet echter de aandacht trekken, dat Erasmus na het begrip πν. („geestesuiting", N.B.G.) een dep. pass. bezigt, daar een part. perf. pass. of aor. pass. nu eenmaal niet als appositie bij πν. dienst kan doen.[4]) Evenwel, de symmetrie van het trias verlangt een part. pass. Ergo is verklaring (3) aan bedenking onderhevig.

Zoals gezegd aanvaarden de meeste commentatoren oplossing (1), weliswaar niet eodem tenore, maar meer of minder aarzelend en gereserveerd, naar gelang hunner waardering van de brief-in-quaestie. Sommigen lanceerden dan ook een vierde uitleg, die, over de drieheid brief-prediking-geestesuiting heen, δ.ἡ. verbinden wil met de beide infin. (σ. en ϑ.) uit de voorzin.

Te onzent heeft Baljon (†1908) deze door Dods en Askwith voorgestane exegese[5]), waarin we een poging kunnen zien om zich te bevrijden van de druk van (1) en (2), als „de meest verwerpelijke combinatie" afgewezen en dat „zowel op grammatische als op logische gronden"[6]). Alleen de daartoe benodigde wijziging μηδέ - μήτε

---

[1]) J. Moffatt, *The first and second Epp. of Paul, the Ap. to the Thess.* (The Expos. Greek Test. IV) z.j. (1934), 47. Ook de in 1950 verschenen Comm. van W. Neil (The Moffatt N.T. Commentary), p. 158.

[2]) H. Grotius, *Annot. in N.T.*, Groningae 1829, 186. Eveneens de Inl. N.T. van Zahn (I [3]1906, 167), de Zwaan II, 145.

[3]) Aangehaald door G. Wohlenberg, *D. erste u. zweite Thess. Brief*, [2]1909 (Zahn, *Komm. z. N.T. XII*), 143 A 4. E.'s gevoelens delen o.m. Lightfoot; E. v. Dobschütz (*Komm. Meyer X*, [7]1909, 266); M. Dibelius (*Handb. z. N.T. III* 2, 1911 ([3]1933), 29); J. E. Frame (*I.C.C.* 1912, 246f.). G. G. Findlay (*Cambr. Greek Test.* 1925, 165).

[4]) Pls zou dan gedicteerd hebben: μήτε (ἐν) πνεύματί [*sc.* λαλοῦντος of -ων], cf I Cor. $14_{2,15}$ (zie ook Gl. $5_{16,18}$).

[5]) E. H. Askwith, *Introd. to the Thess. Epistles* 1902, 92ff.

[6]) J. M. S. Baljon, *Comm. op de Brieven v. Pls a. d. Thess.* 1907, 78 (zonder explicatie); Wohlenberg, *a.w.* 144, heeft deze uitleg opnieuw gelanceerd. Hij vond gehoor bij J. A. C. v. Leeuwen, *Pls' Zendbrieven aan Ef., Col., Filem. en Thess.*, 1926 (Greydanus-Grosheide,

is voldoende om deze uitleg ad acta te leggen (zie blz. 274, I slot).

Zo blijven dan: (1) ἐπιστολή en (2) ἐ. + λόγος als de substantiva, die hun attribut. partt. hebben prijsgegeven. Uit (1) en (2) kies ik (2). Wat (3) betreft, zij herinnerd aan onze bedenkingen tegen Erasmus' combinatie – de lezer zal hebben begrepen, dat eerbied voor hem ons 'n litotes in de pen gaf. Daaraan zij het volgende toegevoegd: 't begrip 'geestesuiting' komt in de brieven naar Thess alleen in II 2_2 voor. Wel heeft het een synoniem (cf I Cor 14_{37}) in „profetie" I 5_{19v}: „veracht de profetieën niet" (cf I Cor 12_{10}, 13_8, $14_{6, 22}$, Rom 12_6). Deze vermaning gold uitteraard niet de 'profeterenden', doch die gemeenteleden, die een zekere aversie van deze gave aan de dag legden, zich daarbij ietwat onbehagelijk gevoelden. Had Pls dan niet gelijk met zijn aansporing, profetische gaven niet gering te schatten? (I Th 5_{21}, I Cor 14_9; cf I Jh 4_1.) Pls had altoos gelijk. In II Th denkt hij, naast I $5_{19, 21}$ er aldus over. Hij hecht niet meer geloof aan iedere 'profetie'. Niet, omdat hij nù, na I Thess, profeteren als van minder waarde beschouwt, maar omdat er kaf onder het koren was. Vandaar de op de vermaning in I Th 5_{19-21} gevolgde waarschuwing Gl 6_1: de 'pneumaticus' bewijze den naaste de hem verschuldigde liefde (cf Rm 13_{8-10}). „Noblesse oblige" – niet per se tot 'profeteren'! Op Gl volgde I Cor (binnen vier jaren na II Th, vóór Pinksteren 55: 16_8, 5_{7v}, Jul. Kal.). Hoe de Apostel over de Corinth. glossolalie en het profeteren in de gemeente oordeelde, vertelt I 12 (13!), 14. Men late vooral 't laatste cap. op zich inwerken en men krijgt het gevoel, dat de Apostel van deze pneumatische cacophonie (14_{7-11}), van dit hemels gekakel (14_{23}) schoon genoeg krijgt. Hoe hoog hij geestesgaven schat (14_1), in déze gemeente, die de Pinkstergemeente zou willen evenaren en overtreffen (14_{36}), vermoedelijk omdat zij van alle gemeenten van enige betekenis het dichtst bij Delphi ligt, zich ὀμφαλός ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ waant (I 1_2, 4_{7b}, 7_{17b}, 11_{16}, 14_{34a}), wil hij het onderscheid tussen profeteren en profeteren (12_{25}–14_{40}) met al zijn apostolische energie haar inprenten – en Pls heeft ook hier gelijk: het geprofeteer der Corinthische eschatologisten is nul en van gener waarde. Indien zij „de liefde niet hebben" zijn ze ps-Schweitzerianen, „schetterende cimbalen".

De Apostel moet gedurende dat korte tijdsverloop tussen 1θ - γ - 1κ

Komm. N.T. X), 422. – Bezwaren: 1) ὡ.δ.ή. wordt gecoördineerd met διά πν./λ./ἐ., waarbij het betekenisvolle ὡς niet tot zijn recht komt; 2) J. Moffatt, *a.w.*, 47 wijst er op, dat bij deze uitleg „an active (as in vs 3), not a passive turn might have been expected to the sentence."

wel heel wat ervaringen met deze broeders (en zusterkens! II Tm 3_6) hebben opgedaan, dat hun papieren gaandeweg dermate in zijn schatting devalueerden! Om nog even op het zoëven gezegde terug te komen[1]) : in 2 ϑ 2_2 ruimt hij voor de pneumatici al dadelijk in zijn briefgedeelte, formeel, nog wel $^1/_3$ van het trias in de tussenzin in, maar hun profeteren, dat hij in I 5_{20} nog zó op prijs stelde, dat hij hen tegen hun tegenstanders (N.B.G.: ,,verachters''!) in bescherming nam (5_{21}, cf I Cor 12_{10}, 14_{29}; I Jh 4_1), stelde hij, in een oogwenk, op de laagste trap beneden λ. en ε., de apostolische ,,prediking'' (N.B.G.) en correspondentie.[2]) Verder rept hij met geen syllabe van hun prestaties – hij taxeert deze 'modaliteit' in ,,de ecclesia in God, den Vader en den Heer Jezus Christus'' heel nuchter op haar reële waarde, d.w.z. hij houdt ze haar debet jegens God en mensen voor (II $3_{2,\,4}$ [met het oog op hun geringschatting van I 4_{11v}], $_{5v,\,9-12,\,14}$). Van ἄτακτοι (I 5_{14}), die ,,zich niet naar 'de regel' richten'' (II 3_{6v}, Gl 5_{16}) degradeert hij hen tot ἄτοποι (II 3_2), als leden der éne gemeente (3_{15} cf I $5_{26,\,27}$), die zich onbehoorlijk (cf Hd 25_5, II Th 3_{11v}) gedragen, ,,wargeesten'' (vert. N.B.G.). 't Mag dan schijnen, dat zij den Geest niet uitdoven (I 5_{19}), bedroeven doen zij Hem zeker (cf Ef 4_{30}), en dat terwijl zijn verzegeling oneindig meer betekent dan al hun geprofeteer (I Cor 13_8). Waarom aldoor naar de hemel verlangd (II 1_7, I 1_{10}, 4_{16v}), zodat de aarde last van hen krijgt (I 2_9, 4_{11v}, II $3_{8,\,10-12}$), in plaats van als verkoren verlorenen (I $1_{4,\,9v}$, II $1_{5,\,8,\,10}$, $2_{10,\,13v}$ met ere en vreugde hun leven te leven (I $2_{12,\,20}$, II 2_{14})? En is verdrukking hun deel (I $1_{6,}$ $2_{14,}$ 3_3, Hd 17_{5vv}, II Th 1_{4-7}, II Cor 8_{2v}), gaat dood hun deur niet voorbij (I 4_{13vv}), waarom de kracht en troost en hoop niet gezocht bij God en Zijn Christus?

'Απέχει! Lassen we nu na λόγος/ἐπιστολή de passende partt. perf. pass. in, εἰρημένου en γεγράμμένης (of, ter keuze, aor. pass.) – in fraaier Grieks: ὡς ἡμῶν εἰρηκότων αὐτόν en ὡς ἡμῶν γεγραφότων

---

[1]) De belangstellende lezer zal gevoeld hebben, dat eerbied voor Erasmus me bij de afwijzing van verklaring (3) een litotes in de pen gaf. 't Spreekt vanzelf, dat mijn eerbied voor den Apostel die jegens Erasmus overtreft. Ergo...

[2]) Πν.λ.ἐπ. staan niet als gelijkwaardige begrippen naast elkaar. In 2_{15} is πν. losgelaten, vgl. ook 3_{14}. Dat λόγος (sc.: ὡ.δ.ἡ.) = ,,apostolische (I Th 2_8) prediking'' boven πν. staat, blijkt nog sterker uit I Cor 12_8: boven 's mensen eigen wijsheid van woorden (I Cor 1_{17}) staan de woorden door den Geest ingegeven, het van wijsheid en kennis getuigende woord.

Staat λόγος boven πνεῦμα, boven λόγος staat ἐπιστολή, cf 2_{15}, 3_{14}, I 5_{27}: een door Pls *gedicteerde brief* representeert immers het weloverwogen, doordachte, gecontraheerde denken, λόγος: de prediking, het apostolisch-spontane *dicere ex tempore* (d.i. ook het 'profeteren').

αὐτήν – sowieso ben 'k van Paulus' sanctie verzekerd. Zij 't uit eerbiedige verte, we kunnen toch den Apostel nàzeggen: Aldus „kunt gij bij het lezen u een begrip vormen van mijn inzicht..." (N.B.G.).[1])

II Th 2_{15} bevestigt dat trouwens. En $3_{13,\,14}$ heeft, in dit verband, ook den broeders 'hinc (*sic*) et nunc', zoals men dat naar hedendaagse mode pleegt uit te drukken, en eveneens der ecclesia reformanda quia reformata nog wel wat behartigenswaardigs te zeggen.

III. Maar waarom, in vredesnaam, heeft de Apostel die opgediepte twee attribut. partt. achtergehouden? Waartoe het den exegeten nog moeilijker gemaakt dan zij 't al hadden, getuige het uiteenlopen van hun gissingen (en vergissingen) en meningen naar alle kanten? Zou het niet de moeite waard zijn een staalkaart van al die oplossingen samen te stellen, als het niet zoveel moeite zou kosten die evenzovele overbodige moeite mag heten? „Das Problem des II Thess.briefs (oftewel „Zum Verständnis" u.s.w.), Kap. 2_2: ein Überblick der Geschichte seiner Exegese", jawohl! Solch' fleissig an der Arbeit sein is nicht reizend für den dummen Holländer, wentelt zich liever om en om in Fragen ohne Ende! Volk van puzzles en van rebussen...

Waarom dicteert Pls zó, dat hij zijn verklaarders 1, 2, 3, 4 kanten uitstuurt, en misschien 'n vijfde verklaring ook nog 'n kans op leven krijgt? Al die 'wijsheid' en 'kennis' – was zijn brein soms bij machte dat altegader de revue te laten passeren?! Μή γένοιτο· diè wijsheid en diè kennis stellig niet!

De Apostel maakte 't zijn exegeten 'moeilijk', omdat hij zijn schrijvers èn zijn lezers (die zich lieten voorlezen of zelf hardop lazen, I Th 5_{27}, II id.) het niet nodeloos moeilijk maken wilde. Liep hij dan geen gevaar δυσνόητος te zijn? Μή γένοιτο.

[1]) We kunnen ook de gelukkige term „afkomstig van" uit de vertaling N.B.G. overnemen, die „gesproken" en „geschreven" overkapt.

[2]) Het is niet de Apostel Petrus, die 'n lichte aanmerking maakt op den grotere dan hij (3_{15}). II Pt is door hem noch eigenhandig, noch d.m.v. een ander (I Pt 5_{24}) geschreven. Om psychologische redenen zou dat m.i. ook onmogelijk zijn. De schr. moet een (jongere?) volksgenoot (vgl. „Symeon" in de mond van den Apostel Jacobus, Hd 15_{14}) van Pt geweest zijn, de relatie tussen hem en den in 64 gestorven Apostel denk ik me als ongeveer de verhouding van den auteur van Hb ten opzichte van Paulus, maar déze onbekende was een theoloog van veel groter formaat en zelfstandiger denker. – Men brenge tegen het vorenstaande niet II Pt 1_{16} in het geding. Bij het licht van Jh 20_{29b} is dit ooggetuigeschap = geloof, en dit geloof berust op het profetische woord, 1_{19} = het apostolische kerygma, dat „zeer vast" is (compar. i. d. koinè pro sup., Blass § 60, 1; voor den 'correcter' Grieks-schrijvenden, haast atticist. auteur betekent de comp. wel de att. comp., die bij een vergelijking van een paar (hier ter plaatse het apost. Woord + het

Men denke zich in: Pls maakte haast (zie sub I), wilde reageren op korte termijn vanwege dat zorgbarende bericht (II Th 3_{11}), confereerde met S. en T., maakte hen deelgenoten van zijn voornemen een schrijven tot de gemeente te richten, korter dan het nog niet lang geleden verzondene; 't moest geen bis in idem worden, beperkt blijven tot het κεφάλαιον van het bericht;[1]) vrij zeker zouden enkele papyrusblaadjes toereikend zijn – „was er nog voorraad (vgl. I Cor 11_{28})? ook genoeg „zwartsel"? de κάλαμοι in orde?" (Jer 36_{18} MT, II Jh_{12}, III_{13}). Is geregeld wat te regelen valt, dan spreekt Pls Timotheüs de aanhef voor en deze gaat zich kwijten van Pls' opdracht (vs 3–12); de beide apostelen (I Th 2_6) [2]) wachten tot hij gereed is, àls zij al niet overeenkomen om ook alvast te beginnen. Pls gaat opnieuw de syllaben, de woorden voorspreken. Gaat het hem als Mozes (Ex 4_{10})? Μὴ γένοιτο – wie weet, overtrof hij Aäron, Mozes' mond (vs 14, 7_1) [3]). Zeker is 't in elk geval, dat S. en T. γραμματεῖς ὀξύγραφοι (Ps 45_2, LXX) waren, omdat zij als amanuenses van zulk een dicteerder dat dienden te zijn.[4])

---

geschreven Woord, het O.T., cf 3_2) de sup. vervangt, Blass § 244. Men zou zeggen, dat bij de opstelling van II Pt de canon van het N.T. nòg niet of nog steeds in wording was (datering dus wsch. tussen ± 90 en de afsluiting van de canon der vier evangeliën). Zie voorts De Zwaan, *Inl. II* 47-51. Wat den schr. betreft, geldt Origenes' oordeel over de auteur v. Hb (Eusebius HE VI 25_{14}) precies zo aangaande den schrijver van II Pt. En eveneens kunnen wij O.'s woorden onderschrijven met betrekking tot het Drietal, waarvan Petrus de derde figuur geweest is. Met 'n variant op O.'s bekende uitspraak: τίς δὲ ὁ πρῶτος (Hellenist. Gr.) ἢ ὁ δεύτερος, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν. Petrus, door zijn broeder in aanraking met Jezus gebracht, werd door Jh op de been gehouden na zijn val, door zijn Heer verootmoedigd en bevestigd in zijn apostolaat, door Pls terecht gewezen, toen hij de kern van het Evangelie zou loslaten. Er kunnen vreemde gedachten bij een mens opkomen, die denkt aan de koepel van de St Pieterskerk te Rome en aan het stof, dat nog altoos opgejaagd wordt rondom zijn graf.

[1]) Nl.: dat Pls in I 5_{1v} zich behoorlijk vergist had – niet in de in vs 19–21 vermaanden, maar in de in 4 : 13–18 ondersteIde bedroefden. Voorts: dat de 'ongeregeldheden' te Thess (3 : 6–11, 14) waren toegenomen.

[2]) E. G. Selwyn, *The first Ep. of St. Peter*, [2]1949, 11 n. 4 verwijst naar Bicknell, *The 1 a. 2 Epp. to the Thess.* (*West. Comm.*) p. 30 over I Th 2 : 6: „Here, as often in I Th, we need assume that T. is also included; for, although he was a joint author of the Ep., the rôle which he actually played during the visit to Th. described in Acts XVII. seems to have been a subordinate one."

[3]) Ex. 7_1 St.V.: Profeet – in O.T.-profet. zin? N.B.G.: Profeet – vernederlandst Grieks? In welke zin?

[4]) T. fungeert als zodanig het meest in Pls' brieven; afwezig alleen bij Gl (Silvanus?), I Cor (Sosthenes), Rm (Tertius). Bovendien kunnen verloren brieven of briefjes voor zijn rekening komen.

Zou Silvanus, toen hij Petrus' subscriptum in I Pt 5 vs 12 las, nog eens gedacht hebben aan het gesprek met Pls over de vervolgbrief naar Thessalonica?

Le style, c'est l'homme. De psycholoog-exegeet F. Godet zegt ergens: ,,In de stijl van Pls is er niets, dat onverschillig is.'' Wij voegen er aan toe: ,,en weinig, dat u indifferent laat.'' Van Pls' brieven verklaarde de classicus Von Wilamowitz-Moellendorf (Berlijn): ,,Deze briefstijl is Pls, niemand dan Pls... niet een privaat schrijven en toch niet litteratuur, ...onnavolgbaar... steeds weer nagevolgd. In de Hellenistische wereld van conventionele vorm, van gladgeschaafde schoonheid, van gemeenplaatsen, verkwikt deze vormloosheid, die toch de gedachten en gevoelens volkomen zuiver weergeeft.'' [1]) Een analyse van deze stijl zou ons te ver een zijweg doen inslaan, doch ante oculos demonstreren, welk een levendige, snelle, diepe denker deze Apostel was. Denken we slechts aan de anacolouthia en brachylogie, tropen, die bij het dicteren nauw betrokken zijn en bij Pls vrij vaak voorkomen.[2]) Opmerkelijk is bij 2 ϑ 2_2, dat we hier wel brachyl., geen anacol. tegenkomen, een bewijs, hoezeer het denken van den Apostel zich niet enkel op zijn stof richtte, maar meteen zich stelde in de dienst van zijn naaste, in dit geval Silvanus. Het stelde zich onder de tucht van wezenlijk altruïsme (Phlp 2_{3v}). De Apostel heeft, hoe ook de Thessalon. ataxie hem bezighield en ontroerde, zijn gedachten gecontraheerd, geëxcerpeerd, met als resultaat: hetgeen Silvanus' snelle κάλαμος fixeerde. En wil dit niet zeggen, dat hier Iemand dicteerde, die zichzelf niet spaarde, maar eens anders last wilde helpen dragen om dien ander toch zoveel mogelijk verlichting te verschaffen? Paulus wilde, toen hij te Thessalonica een moeilijke tijd doormaakte, bij al zijn blijdschap ook deze voegen, dat hij niemand tot last was (I 2_9). Hij wilde dit ook niet onder Titius' dak. Omdat zijn snelschrijver hem niet kon bijblijven, bond hij in. Zo bleven de twee participia in de slag.

IV. De volledige redactie van II ϑ 2_2 hebben we nu wel behoorlijk bekeken. En daarmee zijn we genaderd tot onze vierde vraag. Wat wil Pls zijn lezers nu onder het oog brengen? We zijn dus gekomen tot de exegese van ons vs.

Natuurlijk begint zij niet 'hic et nunc'. Zij begon reeds sub I.

---

[1]) A. M. Brouwer: *Pls' brieven a. d. Thess.* 1919 ([2]1933), 5.

[2]) Blass, § 483, (brachyl.); over ellipsen § 479 ff.; § 466 ff. over anakol.; Tr. Torm, *Hermeneutik d. N.T.* 1930, 105. Blass noemt onder zijn bewijspll. niet II Th 2 : 2. Wel wijst hij er op dat van de Att. correlatie μέν – δέ, in het N.T. sterk verminderd, μέν éénmaal in I Th (2_{18}), in II in 't geheel niet voorkomt.

Zonder textcritiek geen exegese. Maar daar wij ons bevinden op een terrein, waar de schoenen van de voeten moeten, fungeert niet alleen de textcritiek als ancilla der exegese, integendeel, de domina is harerzijds evengoed geroepen haar ancilla te dienen, zó als dit deze domina betaamt. De textcritiek kan het nu eenmaal niet stellen buiten exegese. In I-III poogden we dat te illustreren. Geslaagd of niet geslaagd – dat verandert nihil aan het feit, dat die disciplina theologica, welke in het oog harer beoefenaar disciplinarum corona is, tegelijk aller zusterdienaressen dienaresse behoort te zijn.

In haar m.i. consciëntieus, gedegen, baanbrekend proefschrift heeft Dr A. Bakker [1]) de faculteit de stelling voorgelegd: „Een der allereerste vereischten voor een vruchtbare beoefening der N.T.-ische textcritiek is het psychologisch doorgronden der varianten." Laten we con amore deze stelling tot de onze maken voor een even vruchtbare beoefening der N.T.-ische exegese. Want deze dient (1) *grammatisch* te zijn: „wat staat geschreven, hoe leest gij?" (2) *historisch:* in welk milieu, in wat voor een situatie verplaatst de schr. u? (3) *psychologisch:* wat ging er bij den schr. om, terwijl gij zijn woorden leest? Mogelijk heeft de ondergetekende tot dusver in 't oog van zijn lezer aan deze regels niet behoorlijk de hand gehouden; doch hij deed zijn best – ultra posse... Wat (2) betreft, wil hijzelf erkennen, dat hij sub II en III daarop zich slechts weinig heeft toegelegd, doch dìt onderdeel liet hij niet zonder opzet na. Edoch, de schuld ten deze ligt, meent hij, niet in de eerste plaats bij hem.

Wat evenwel (1) en (3) aangaat, speciaal (3) – want we kunnen ons gevoeglijk daartoe beperken na het I-III ter sprake gebrachte –: met klem vermaant Paulus den exegeet: Let niet alleen op uzelf, maar ook op den ander, uw auctor. – Laat 'n interpretator aangaande een text het zijne denken, níet wat hìj er van denkt is het meest belangrijke, maar wat de auctor zelf er van denkt. En díe heeft er alle recht op, dat zijn exegeet hèm „uitnemender acht dan zichzelf".

Voor den exegeet van II Thess. of van een onderdeel van die brief zit er daarom niets anders op dan: hij kruipe zo goed hij kan in de huid van den Apostel. Wenst hij absoluut niet zich daarvoor in te spannen, onder welk voorwendsel ook, dan loopt hij 'n royale kans zich bezig te houden „met wat geen werk is" (3_{11} N.B.G.). Hij gaat zich

[1]) Adolphine Bakker, A study of cod. evang. Bobbiensis (*k*), Diss. Univ. Amsterdam, 1933.

bemoeien met alles-en-nog-wat. Het loopt uit op een περιεργάζεσθαι. Vrij vertaald: op kwispelen rondom de text.

Er is 'n tijd geweest, dat de zgn. 'pneumatische exegese' troef was en de lucht vol van het gegons der stemmen van haar pleitbezorgers en tegenstanders. Dat is nu weer voorbij. De theoloog, die destijds zich verdiepte in zekere Römerbriefkommentar en eerlijk erkende, dat hij er niet zo heel veel van begreep, aangezien hij Pls althans enigermate meende te begrijpen, heeft achterna geen reden meer om zijn gevoel van minderwaardigheid te protegeren. Want zie – de auteur keerde zijn geesteskind de rug toe! Excuses bovendien mogen we niet begeren, gesteld, dat hij er toe bereid zou zijn, gedachtig aan het gevleugelde woord: „het boetekleed siert den man". Maar wat te denken van hen, tot wie het gerucht der zwenking niet schijnt door te dringen, die aldoor Karl Barth een verloochend werk voor ogen houden, het hem in de hand duwen: „tolle, lege"... Waarom werpen ze niet liever, totdat een andere Römerbriefkommentar hen tegenkomt, een blik in Barth's gründliche Dogmatik? Hier kàn „geen werk verricht worden", dat „geen werk zou zijn"!

Wat praten we van 'pneumatische exegese' alsof er een pneumatische methode bestaat, die de grammatisch-historisch-psychologische verre overtreft? Het pneumatisch verstaan van den Pneumaticus Pls is enkel de vrucht van een charisma.[1])

Al vergt II Th over 't geheel genomen vrijwat minder van den uitlegger dan b.v. II Cor, toch schijnt 2_2, naar de ver uiteenlopende verklaringen te oordelen, tot de cruces gerekend te moeten worden.

Zàl, kàn nu 'n beoefenaar der N.T.-exegese, in de gegeven omstandigheden, met wat hij als uitleg meent te kunnen aanbieden voor het front komen? Met enerzijds de spreuk 'interpretatio theologiae ancilla' voor ogen, van de andere kant de vrijwel hopeloze disharmonie op 't stuk van exegese in de oren?

Maar wat stond den Apostel voor ogen, toen hij hoorde hoe 't in de gemeente toeging en hij, niet in staat over te komen, zich genoopt zag althans per brief (vgl. Gl 4_{20}) in haar midden te zijn?

Toen zijn voor-spreken het eindpunt bereikt had, nam hij de pen over uit de hand van zijn medewerker. En nu gaat hij, naar zijn gewoonte, een eigenhandig slotwoord toevoegen (vgl. I 5_{27v}). In zijn

---

[1]) *Exegese v. h. Nieuwe Testament*, N.Th.St. XIX 9, 1936, 267 vv.; *Inl. tot de Theol. Studie*, samengesteld door de Fac. der Godgeleerdheid aan de R.U. te Groningen onder red. van Prof. Dr H. van Oyen, 1946, 69 vv.

vorige brief, zeg 'n paar maanden eerder verzonden, moest hij er op aandringen, dat in elk geval de eenheid der gemeente bewaard bleef (zie I blz. 272). Nú diende hij voorbedachtelijk en uitdrukkelijk te verzekeren, dat dit postscriptum, in de gegeven omstandigheden, moest strekken tot legitimatie (vs 17b). En dat uitsluitend in de gegeven omstandigheden. Voor een appèl à la Gl 6_{11} was 't noch de tijd, noch de plaats – alle registers waren ná het hoofdthema (2_{1-17}) al opengetrokken geweest, de schrijver van de tweede brief had het zijne gedaan en gezegd. Hij kon toch in zijn postscriptum niet zijn gewone toon, die ook in I Th 5_{27a} al niet dàt was, aanslaan – en zijn ,,stem veranderen'' (Gl 4_{20})?! Alsof hij, Paulus, alweer in de gegeven omstandigheden, er zeker van kon zijn, dat de ,,eerstelingen'' (2_{13}), zijn 't eerst-in-aanmerking-komende lezers, zijn tweede brief niet zouden wraken, zichzelf en elkander in alle ernst afvragende, of dàt nu wel werkelijk de Apostel was, de vaderlijke vriend der gemeente (I 2_{11}), die in zijn vorige brief haar zo warm en waardig, zo stichtend en troostend, zo hartelijk en verblijd, na lange tijd van druk en spanning, had aangesproken (2_1-3_{13}), had weten te spreken ,,tot het hart van Jeruzalem'' – maar die nu wel van toon veranderd scheen, neen – veranderd wàs! Vroeger 'vermanen' (2_{11}, 3_2, $4_{1,10,18}$, 5_{11}, [II 3_{12}, nà 'bevelen']), nú al maar gebieden en bevelen ([I 4_{11}] II $3_{4,\ 6,\ [10],\ 12}$) en nog ironie op de koop toe (II 2_{2a}), zonder consideratie te gebruiken ($3_{1,4,6v,14}$). En dàn die verdaging van de Dag (cap. 2)!

Indien nu Pls déze brief met dít postscriptum, waaraan hij (zomin als later in Gl 6_{18}) zijn apostolische zegen niet onthoudt, verzonden heeft – waarom zouden wíj die nièt lezen hem niet trachten te *verstaan* (of ,,te doen en te helpen'' verstaan)?

V. Terwijl Pls na 2_2 πνεῦμα (,,geestesuiting'') niet meer ter sprake brengt, is dat met de hendiadys λ./ε. niet het geval. De volgorde π.-λ.-ε. geeft trouwens wel te kennen, dat de apostel π. als het minst belangrijke beschouwt. Het tweetal λ./ε. daarentegen komt nogmaals voor in 2_{15}, 3_{14} (in dezelfde volgorde als in 2_2). Nu slaat 3_{14} op de brief, waaraan op dat moment de laatste hand gelegd wordt, 2_{15} roert het verleden aan (w.w.vorm). Op grond van het driemalige δ. ἡ. is in de twee brieven één auteur aan het woord; daar 2_{15} op het verleden wijst, is de hypothese 'II Th vóór I Th' onjuist.

Beide delen der hendiadys ontmoeten we afzonderlijk in 3_{17} en in $2_{5,\ 14}$ (in 2_2 ,,prediking'' N.B.G.; and.: ,,evangelie''). In 2_5 drukken

het Impf. + ταῦτα uit, dat de Ap. „meermalen" (N.B.G.) zijn λ. gebracht heeft (men lette op 1. sing.!), vóór II Th. Inderdaad: I 1_5 (ἡμῶν!), $_{6, 8}$, $2_{4, 8v, 13\,(2\times)}$, 3_2, 4_{15} (λέγομεν), $_{18}$ (λόγοι) – men zou eveneens λόγος. 4_{15} willen noteren, maar komt dan in conflict met λέγομεν (dat niet dezelfde inhoud heeft als ἔλεγον II 2_5); met λ. hier ter plaatse correspondeert 1 Cor 7_{12}: οὐκ ὁ κύριος [λέγει]; λ. = *logion* (cf Hd 20_{35} εἶπεν), ofwel = ἀποκάλ. (Gl 1_{16}, 2_2, I Cor $14_{26, 30}$, II $12_{1, 4, 7}$, vgl. nog Hd 9_{10}, 13_2, 18_9, 26_{19}). Wat ἐπ. II Th $2_{5, 15}$ betreft, zie men I 5_{27}, 4_9, 5_1.

Wanneer Pls II Th sluit met een eigenhandige groet, „een waarmerk in elke brief", dan ligt erin opgesloten: (1) ook I bevat zulk een slot (vgl. vs 27v.); (2) alle brieven of briefjes, eventueel vóór I Th gedicteerd (w.o. de brief naar Cor. vóór I, cf 5_9); (3) eveneens zullen het de brieven bevatten, die op II Th volgen (vgl. II Cor 11_{28}), expresselijk vermeld Gl 6_{11-18}, I Cor 16_{21-24}, Col 4_{18}, (vgl. ook $Phlm_{19}$). Of zgn. aanbevelingsbrieven (I Cor 16_3, II 3_1) er ook mee eindigden blijve in 't midden. – Zie voorts II Cor $2_{3v, 9}$, $7_{8, 12}$, 'n verloren gegane brief, geschreven tussen I en II Cor (and. = I Cor), vgl. 10_{9v}; 13_{2vl} 10_2 = II Cor. – Rom 16 is geen afzonderlijk briefje, nog minder het slotfragment van een brief naar Ephese, vgl. het subscriptum vs 25–27.[1])

In verband met het vorenstaande zij nog gewezen op pap. Mystarion (Fayoem). Deze bevat eveneens een groet en datering van een andere hand (nl. van M.) dan die van den schr. van de brief.[2]) De datering, 13 Mei 50 n. C. doet l.r. aan die van II Th denken. Wellicht heeft Pls ook zijn schrijven gedateerd, in dat geval is zij met het autographon verloren gegaan, of al eerder verwijderd.[3]). Mystarion en Paulus, Johannes (*Tekst en Uitl.* [3]1935, 15, 20) en Petrus (I Pt 5_{12}), zullen niet de enigen geweest zijn, die van de hulp van een amanuensis dankbaar gebruik hebben gemaakt.

Dat Pls in de aanhef van zijn brieven de namen zijner schr. vermeldt, is begrijpelijk van een dienaar en navolger van Christus (I Th 1_6, I Cor 11_1), die hen als medewerkers beschouwde. De Apostel treedt niet autoritair op (I Th 2_6, I Cor $7_{6, 40}$, 12_{25}, II 1_{24}, 8_8); toe-

---

[1]) Zie ook A. F. J. Klijn, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts*, diss. R.U. Utrecht 1949, Stell. V.

[2]) A. Deissmann, *Licht v. Osten* [3]1909 ([4]1923) 112; *W. Neil, a.w.*, 199: „M. might add his contribution to the scribe's *without mentioning it expressly*." (Curs. v. d. schr.) Evenzo Pls I Th 5_{27}.

[3]) M. Dibelius, *D. Briefe d. Ap. Pls a. d. Thess.* I, II (*Lietzmann's Handb. z. N.T. III* 2), 1911 ([3]1933), 39: „Die Datierung... wurde bei den Sammlung d. Plsbriefe fortgelassen." (Das ist wohl zuviel gesagt.)

nemende in nederigheid blijkens latere brieven (II Cor 7_6, Rm 12_{16}, Eph 4_2, Col 3_{12}, Phlp $2_{3,\ 5vv}$; Hd 20_{19}; vgl. de gradatie I Cor 15_9, Eph 3_8, I Tm 1_{15}) wil hij niet uitsteken boven zijn medewerkers en medegelovigen. Dit komt in I en II Th ook uit in de Semiet.-Griekse volgorde der namen in I 1 en II 1 [1]), (= ,,ik en gij en hij'' = het friese ,,ik en x'') en in I 2_{10a} (,,Gij... en God''; vgl. Jh 10_{30} ,,Ik en de Vader'', daarentegen 14_1 ,,God... Mij''). Er is nog een reden waarom de Apostel er geen prijs op stelt om anderen in de schaduw te stellen: het is zijn liefde tot de ,,broeders'' – een titel, die hij in de met I Th vergeleken tweede kortere brief, meer gereserveerd dan de eerste (zie blz. 272) [2]), niettemin even vaak bezigt – waardoor hij niet ,,alleenkon-staan'', maar de liefde van aller Heer weerspiegelde: Jh 16_{32}; II Cor 3_{18}, Jh $15_{9,\ 12,17}$.

VI. Het was vooral met het oog op de explicatie 2_{1-15}, dat de Apostel zijn vervolgcorrespondentie met de gemeente te Thessalonica op het getouw heeft gezet. En het is o.a. vooral vs 2 geweest, dat 'onrust' teweegbracht in castris investigatorum en, naar het schijnt, hen hun 'bezinning' haast heeft doen verliezen. 't Is κατ᾽ ἐξόχην de tweemalige conjunctie van twee letters, die (weliswaar niet geïnviteerd, desalniettemin) invite den exegeten, alweder naar 't schijnt, een crux interpretum op de schouders heeft gelegd.

Wat heeft het grammatische aspect van vs 2 ons te zeggen? ,,Die rechte, wahre Theologie ist die Grammatik'', aldus Luther; we kunnen met goed recht 'theologie' door 'exegese' vervangen – welnu, hoe ziet de constructie van vs 2 er uit?

Vs 2 bestaat uit twee delen: εἰς τὸ μὴ ταχέως... μηδὲ θροεῖσθαι – de negatief bepaalde (μή, μηδέ) hoofdzin, gevolgd door 'n bijstelling, ingeleid door de subordinerende conjunctie ὡς gecombineerd met ὅτι: ὡ.ὅ. ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τ. κυρίου. ῾Ως ὅτι = ὡς irreale = als(of): de vergel. zin geeft geen werkelijkheid, alleen 'n onderstelling of mening te kennen (Lat.: *quasi*, *tamquam* (*si*), *ut si*, *ac si*, alle c. conj.).

De grondtekst luidt vertaald: ,,alsof de Dag des Heren tegenwoordig ware'' (ἐνέστηκεν, cf Gl 1_4, I Cor 3_{22}, 7_{26}, Rm 8_{38}) = ὁ κύριος πάρεστιν.

---

[1]) Daarop wijst E. F. F. Bishop, *Pronominal Courtesy in the N.T.*, in *The Bible translator, Periodical for the assist. of Bible translation* (ed. W. J. Bradnock c.s. IV 1), 1953, 32ff.

[2]) De Zwaan, *Inl. t. h. N.T. II* 1941, 143 en 145: ,,De koele toon van II Thess. verschilt zo merkbaar van dien van I Thess., dat Harnack de gissing geopperd heeft, dat de brieven *tegelijk aan verschillende kringen* gericht zouden zijn, wat insluit, dat zij *bij één gelegenheid* verzonden zouden moeten wezen''. Cursiv. van mij. De Zwaan's conclusie is volkomen juist; onjuist is H.'s onderstelling.

Deze expressie klinkt krachtiger nog dan ὁ. κ. ἐγγύς (Phlp 4_5, plm. twaalf jaren later(!) door Pls gedicteerd) = „de Heer is nabij", „Hij staat aan de deur" (Apc 3_{20}); Vlgt: *quasi instet dies Domini*; St.V. en Canisius: „alsof de Dag aanstaande was" – beide foutief: ἐνέστηκε permitteert deze versie niet. Beter Syn. Vert.: „dicht aanstaande"; terecht Brouwer: „Als zou de dag des Heren reeds zijn aangebroken"; N.B.G.: „alsof de dag des Heren (reeds) aanbrak." [1])

Ὡς ὅτι komt, voor zover mij bekend, bij Pls nog tweemaal voor, juist alleen in II Cor, de crux-epistula in het Corpus Paulinum, met haar 'questions corinthiennes'. Men zie 11_{21} en 5_{19}. Daar deze constructie op de laatstgenoemde plaats niet ad rem is en verschillende commentaren en vertalingen haar ook in 5_{20} onderstellen (in plaats van uitsluitend ὡς), drukte ik me opzettelijk gereserveerd uit, aldus in 't midden latende of Bruders Concordantiae ook elders in gebreke kan zijn gebleven.

In II Cor 11_{21} schrijft Pls: „alsof wíj (= ík, cf vs 16–21*a*–21*b* vv.) zwak geweest waren" (vgl. ook vs 17: „als in onverstand"); Vlgt: *quasi nos infirmi fuerimus in hac parte;* in vs 17 bezigt zij eveneens *quasi* (*q. in insipientia*) en vertaalt zij derhalve ὡς alsof er ὡς ὅτι stond (ὡς *irr.*). Brouwer vertaalt: „daartoe zijn wíj te zwak geweest"; Syn. Vert. en N.B.G. dito („dat wíj...; het accent-teken is in N.B.G. verwaarloosd). Evenwel, alle drie drukken zich aldus minder duidelijk, minder scherp geformuleerd uit, dan wat de op dit punt inderdaad enigszins 'onbeholpen' St.V. onder woorden brengt: „Ik zeg (dit) naar oneer, gelijk of wij zwak waren geweest." D.w.z.: Pls' zwakheid stemde niet overeen met de werkelijkheid. Zij werd den Apostel door zekere hypervrome lastposten – Pls noemt ze op zíjn wijze „hyperapostelen" in „Nieuw-Jeruzalem" – aangewreven.

In 5_{19} is het ὡς ὅτι-geval – in verband met enkel-ὡς in vs 20 – zo mogelijk nog gecompliceerder. We zouden menen, dat de door ὡς ὅτι aangekondigde Daad Gods voor zijn Apostel toch waarlijk niet slechts 'n blote gissing, 'n onderstelling betekende (uitgedrukt door ὡς c. ὅτι, ὡς *irr.*), maar een Feit, een Werkelijkheid, die hij de gemeenten steeds mondeling had verkondigd en schriftelijk onder het oog gebracht. De Vlgt bezigt hier ter plaatse dan ook niet *quasi* c. subj. (zoals in II Th 2_2 en II Cor 11_{21}), maar leest: *quoniam quidem Deus e r a t in Christo mundum reconcilians sibi.* Ook Pls laat op ὡς ὅτι geen

---

[1]) E. v. Dobschütz, *D. Thessalon. Briefe* (*Komm.* H. A. W. Meyer X⁷) 1909, 268: „die fast zur Gegenwart gewordene Zukunft". We zouden kunnen zeggen: de Dag staat vlak voor de deur.

onderstelling volgen (zoals in II Th 2_2 en II Cor 11_{21}): daarom kan ὡς in dit geval geen ὡς *irr.* zijn. Brouwer vertaalt: „terwijl God door ons zijn vermaning spreekt" – 'n opmerkelijke vertaling: zij negeert de subj. vorm van het w.w., maar de conjunctie „terwijl" bant toch niet absoluut de door wijlen den vertaler niet bedoelde coöperatie van God en mens uit.[1]) – De Apostel moet, meen ik, al dicterende, Timotheüs de lettergrepen spellende en woorden voorzeggende, 'n gewaarwording gekregen hebben, als ging hij hem een stortbad van genit. partt. toedienen: vs 18 καταλλάξαντος... δόντος, vs 19 τοῦ θεοῦ ὄντος... καταλλάσσοντος... λογιζομένου... θεμένου. – daar maakt hij halverwege (vs 19) eensklaps halt, vervangt de op komst zijnde partt. door de nominat.-vorm, met inschuiving van het impf. ἦν voor het eerste der drie. En zó geeft de Apostel aan het geheel een ander timbre en bouwt hij voor zich en zijn mede-navolgers van den Kyrios (1 κ 11_1) een brug naar vs 20, waarover allen gezamenlijk een vaste en veilige gang gaan. In vs 19 horen we Pls zijn door hem verkondigde prediking, we kunnen wel zeggen: zijn persoonlijke geloofsovertuiging, onder woorden brengen, terwijl hij tevens die van Timotheüs met de zijne versmelt. Hun beider overtuiging leidt hij in door middel van de conjunctie ὡς ὅτι – hetzelfde voegwoord, dat in 2 θ 2_2 de onderstelling, de gissing, beter gezegd: de stellige mening (niet van Pls, Silas en Timotheüs, vgl. 2 θ $_1$, maar) van (een deel der gemeente te Thessalonica, nl.) de eschatologistische fractie (blz. 272) in het licht stelt. Daarentegen betrekt Pls in 2 κ 5_{19} in zijn geloof èn dat van Timotheüs, wien God immers eveneens het 'woord der verzoening' had toevertrouwd, óók het geloof der Corinthische gemeente, blijkens de van 1_{21} („ons met u"... „ons") en verder van vs 24*b*, 2_{9v}, 3_{3v}, $_{18}$ af doorlopend gebezigde 1ste pers. plur. [2]) M.a.w.: in 2 θ 2_2 ging het in Pls' ogen om een subjectieve doch geenszins vage onderstelling, om volstrekt-geen-blote, onschuldige gissing, maar niettemin om een z.i. volslagen onjuiste mening, die hij als Apostel van zijn komenden Heer moèst afwijzen. In 2 κ 5_{19} daarentegen betreft het een bij Pls en zijn medegelovenden, zowel te Thessalonica als te Corinthe als onder de geheiligden allerwegen, waar de naam werd aangeroepen van den

---

[1]) B.'s vert. doet denken aan Lc 2_{14} Vlgt: *in terra pax hominibus bonae voluntatis.* Deze vert. is voor 't minst dubbelzinnig: is God of de mens het subj. van voluntas?

[2]) De 'wij/ons' passages in 2 κ 1_3–5_{20} (trouwens ook daarna) worden uitteraard onderbroken door zinsneden met 'ik/wij' (d.i. Timotheüs en ik, Paulus – in de gr.t. andersom (zie p. 285).

Heer, die voor allen stierf (1 κ 1_2, 2 κ 5_{15}), levende, objectieve verzekerdheid – wat wij plegen te noemen: het algemene, christelijke geloof. Ὡς is derhalve hier ter plaatse allerminst ὡς *irreale*. De Vlgt bezigt dan ook in dit geval niet: *quasi* of *tamquam* c. conj., doch *quoniam quidem* c. ind. (pg. 285). N.B.G. vertaalt desgelijks ὡς ὅτι, in dit geval, niet door „alsof" met aanvoegende wijs (zoals in 2 ϑ 2_2), maar door „dat", gevolgd door de aantonende wijs.

In de bekende grammatica van Fr. Blass-Debrunner kan men lezen [1]), dat de Vlgt op twee plaatsen ὡς ὅτι „zutreffend" door *quasi* vertaalt. Dat slaat op 2 ϑ 2_2 en 2 κ 11_{21}. Die pluim op haar hoed zal zij evenwel met haar oudere zuster, de *vetus latina*, moeten delen. Bovendien zal 't „zutreffender" zijn om niet voorbij te zien, dat zij het derde ὡς ὅτι 2 κ 5_{19} vertaalt door *quoniam quidem* en ὡς in 2 κ 11_{17}, vlak voor vs 21, alsof er ὡς ὅτι stond; evenzo 2 ϑ 2_2 ὡ.δ.ἡ. en 2 κ 5_{20} door *tamquam* (= *quasi*). Ook 'n puzzle! Of deze grammaticale oplossing „zutreffend" is? 't Hangt er maar van af hoe men de dingen beziet. We mogen ook niet uit het oog verliezen, dat 'de grammatica' niet steeds het eerste èn laatste woord heeft – geen regel zonder uitzonderingen! De N.T. text van *latt* is: de *omgangs*taal („Latinitas") der oud-lat. christenheid („pauperibus evangelizatur", H. J. Vogels) die, als onderdeel der lat. taalwereld, door haar „nationalisme" in de loop der tweede eeuw en door haar uitbreiding buiten de centra aan een lat(inistische) editie van de gr. t. de voorkeur ging geven. Terecht. Maar... grammatica en spreektaal leven, vanouds, niet altijd en overal op voet van storeloze vrede. Want het is nu eenmaal zo: de taal is er om de mens, niet de mens om de taal.

VII. In het voorafgaande onderdeel meen 'k de vraag naar de kracht van het voegwoordje ὡς in de hoofdzin van 2 ϑ 2_2 te hebben beantwoord. We komen nu tot de zesde vraag: Welke strekking heeft de subordinerende conjunctie ὡς in de bijzin?

Deze luidt: μήτε διὰ πνεύματος μ.δ. λόγου μ.δ. ἐπιστολῆς. Ook op dit zinsdeel volgt een appositie, evenals in de hoofdzin voorafgegaan

---

[1]) Zie nog over ὡς ὅτι Blass-Debrunner § 396, waar, eveneens voorzichtig, geconstateerd wordt: ὡς ὅτι „steht anscheinend dreimal bei Paulus". Verder: W. Bauer, *Griech.-Deutsches W.buch N.T.* ⁴1952, die i.v. ὅτι, col. 1071 1dβ niet zonder aplomb beweert: ὡς ὅτι findet s. dreimal i. d. paulin. Briefen und bed. für die spätere Gräz. einfach „dass". Doch muss man für das N.T. dem ὡς gewiss seine subjektive Bed. wahren... Zo vat dan ook B. ὡς ὅτι 2 ϑ 2_2 op als irr. en legt de volgende interpretatie ons voor: „*durch e. Brief...* (des Inhaltes) *dass* (nach Meinung s. Verf.) *der Tag des Herrn* (schon) *da sei*" (sic; vlgs B. is de brief een ps-brief van een anonymus).

door de subordin. conjunctie ὡς. Ditmaal gaat deze evenwel niet gepaard met ὅτι. De twee laatste woorden in de bij- of tussenzin δι᾽ ἡμῶν vormen op zz. weer een bijstelling en wel, zoals wij zagen, bij twee verzwegen partt., εἰρημένον en γεγραμμένη.

Wij hebben nu te maken met de constructie ὡς c. part. Een ὡς irreale is dit ὡς niet. Dit ὡς = ὡς *causale* = ὅτι (zonder voorafgaand ὡς). Het part. geeft het motief, de oorzaak te kennen van een andere handeling, aangeduid door het w.w. in de hoofdzin. – Lat.: *quod, quia, quando* (*-quidem*), *quoniam, ut* (Vlgt) c. ind.; in geval echter de spreker (resp. de dicterende en zijn amanuensis, de scribens) de oorzaak niet naar zijn persoonlijke mening aanduidt, maar naar het gevoelen van den persoon over wien hij spreekt (schrijft) of van anderen, bezigt men de conjuncties *quod, quasi, tamquam*, gevolgd door de conj.[1]) En wel conj. praes. of perf. wanneer het aangenomene of onderstelde plaats vindt in het heden; ligt dat in het verleden, dan bezigt men de conj. imperf. of plusquamperf.

Voorbeeld: Lc 16_1 Gr.t. zie Nestle (jongste ed.: [20]1950): διεβλήθη (hapaxleg.!) ὡς c. part. = ὡς *causale* (= ὅτι). Alle mij toegankelijke vertalingen zijn correct (men kan vertalen: „dat hij...", of ook: als verkwister..."). Ten bewijze citeer ik de jongste Vaderlandse versie: Wumkes, 1946: „dat er al syn goed der trochbrocht." – Slechts twee uitzonderingen zijn me bekend (gaarne word ik op dit punt beter onderricht), die behoren te worden afgewezen: de Vlgt en ... Luthers vert.! (bien étonnées de se trouver ensemble?).

Vlgt volgt *vet. lat.* Hieronymus legde aan zijn versie de lat. text ten grondslag, die hij, zoals veelal wordt aangenomen, in een voorzaat van de f (s. VI) of in andere oudlat. hss. vond (de meeste en oudste zijn evv.-codd.). De Vlgt is daarom *geen conversio nova*, slechts een *censura libri*, een recensie. Haar opschrift zou moeten luiden: *codicem* (-*s*)... *recensuit Hieronymus*. In zijn Woord vooraf in de vert. der Evv. (a⁰ 383) = *Epist. ad Damasum* noemt H. zich „post exemplaria scripturarum toto orbe dispersa *quasi quidam arbiter*", q.q. Hieronymus het als zijn taak beschouwde „*ut*... quia inter se variant, quae sint illa *quae cum Graeca consentiant veritate decernam.*" [2]) Verder schrijft H.: „Quae *ne multum a lectionis Latinae consuetudine discreparent*, ita calamo temperavimus ut, his tantum *quae sensum videbantur mutare* correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant." [3])

Lc 16_1 Vlgt nu luidt: „...hic diffamatus est apud illum quasi dissipasset bona ipsius." Luther: „...der ward vor ihm berüchtiget, als hätte

---

[1]) Mijn collega en vriend Dr P. J. Enk maakte mij opmerkzaam op Tacitus, *Ann.* XIV 52_2 waar in één passus *quod, quasi, tamquam* c. conj. voorkomen.

[2]) E. Nestle, *N.T. Latine*, T. Vatic. c. app. crit. [3]1915 ([6]1936), p. XIV. (Cursiv. v. d. schr.)

[3]) Ibid. p. XV, cursiv. id.

er ihm seine Güter umgebracht." Daarentegen geeft de Nieuwe Nederl. Vert. met aantt., uitgegeven door de Apologetische Vereen. „Petrus Canisius" de griekse text correct weer: „...dat hij zijn goederen verkwistte." Nu interpreteren Hieronymus en Luther II Cor 11 : 17/21 en 5 : 19/20 – onze twee paar toetsstenen! (pg. 286 en 287) – beiden op alle vier plaatsen Pls' gedachtengang correct. Wat heeft hen dan bewogen in Lc 16 : 1 van een correcte vertaling van de gr. t. af te wijken? Wat H. betreft, bieden de aangehaalde woorden uit zijn voorrede geen verklaring; H. kende te goed Grieks, dan dat hij h.t.pl. niet zou hebben kunnen onderkennen, dat zijn lat. grondtekst niet „cum Graeca veritate" overeenstemde. H.'s afwijking ligt, naar het schijnt, aan zijn interpretatie van Lucas' text conform de lat. redactie. – Ook t.a.v. Luthers bevreemdende transpositie kan ik slechts tot eenzelfde voorlopige oplossing komen doch – gissen kan doen missen. Deze gissing houdt immers in, dat we ons dienen te beroepen op Jezus' ipsissima verba, d.w.z. op de mondelinge overlevering daarvan en d.w.z. op haar schriftelijke fixering. Nu brengt de conscientieuze Lucas (1 : 3v.), als enige onder de vier evangeliebeschrijvers, de bewuste parabel, Mt een logion (6 : 24) in letterlijke overeenstemming met Lc (doch in totaal ander verband!), terwijl de Apostel Johannes zijn voorganger Lucas herhaaldelijk dekt met zijn beschrijving van Jezus' werkzaamheid en prediking. In die parabel ontmoeten we in Lc' schriftelijk gefixeerde traditie van Jezus' woorden een hapaxlegomenon (διεβλήθη), zoals dat bij Mt/Mc ook wel voorkomt, en zelfs bij overlevering van een m.i. origineel *grieks* logion: 't hapaxlegomenon κυνάριον (Mc 17 : 27 = Mt 15 : 26), in plaats van het gewone Koinèwoord κυνίδιον. 'k Meen daarom verantwoord te zijn met het aanvaarden van zulke hapaxlegg. als door Jezus gesproken en, via de mondelinge traditie, door de evangelisten getrouw overgebracht. Ergo: omdat *Jezus* Lc' hapaxleg. bezigde (aram.), *is* de beschuldiging volgens de *griekse* redactie (met ὡς c. part., ὡς causale) *op waarheid gegrond.* Paulus zou zeggen (II Cor 11 : 17): de juiste vertaling is κατὰ κύριον, de onjuiste spreekt „in overstand" (ὡς caus. met verzwegen part., zie ben.). – De uiteenlopende interpretatie van δ. keert m.m. merkwaardigerwijs terug in die van het woord „heer" – „Heer", vs 8. Ps-exegese kiest de hoofdletter.

Ὡς (causale) c. part., al of niet verzwegen, komt hoofdzakelijk, men zou kunnen zeggen bijna uitsluitend, in Pls' brieven voor en in Lucas' beide geschriften. Wat de laatste betreft – men leze de griekse t. in Nestle's N.T. – ontmoeten wij de figuur behalve in 16_1 nog in 3_{23} („zijnde een zoon v. Jozef, naar men meende"; Vlgt: *ut putabatur filius Iosephi;* N.B.G.: „een zoon, naar men meende van Jozef") en in 23_{14} (N.B.G.: „als iemand, die het volk afvallig maakt"); in Hd $23_{15, 20}$, beide malen met een gelijkluidend part., doch krachtens de context met een divergerend timbre [1]); in Hd 17_{22} met

[1]) Hd 23 : 15, Vlgt: *tamquam aliquid certius cognaturi*... N.B.G.: „...*alsof* gij nauwkeuriger op de hoogte *wildet* komen" (het gecursiv. is m.i. minder juist: ὡς = ὡς

verzwegen part., het motiv. ὡς (N.B.G.: ,,dat gij in elk opzicht buitengewoon ontzag voor godheden hebt'')[1]; in Hd 27_{30}, 28_{19}.

Van de plaatsen buiten de geschriften van Pls en Lc zij gewezen op Hb 13_{17}, de enige in het N.T. waar een partic. fut. voorkomt na een motiverend ὡς (N.B.G.: ,,daar zij rekenschap zullen moeten afleggen''); Blass-Debr. noemt bovendien Mc 11_{13} v.l. en Lc 9_{52} id. (§ 425, 3). Van de pll. met een verzwegen partic. kunnen we niet nalaten te wijzen op Mt 3_{16}/Mc 1_{10}. Dat de redactie vlgs Mt (κ. ὡσεὶ π.) zou doelen op de modus quo van het nederdalen, behoort tot de ,,exegetische Phantastereien'' (Merx-Klostermann, Lietzmann's *Handb. z. N.T.* op Mt 3_{16}). Ὡσεί = motiv. ὡς c. partic. (ὡς π. καταβαίνοντα; Vlgt vertaalt ὡς Jh 1_{32} onnauwkeurig door *quasi*, ὡς Mt 3_{16}/Lc 3_{22} door *sicut*, ὡς Mc 1_{10} door *tamquam* (in de jongere lat. spreektaal niet = *quasi*). 't Gaat hier om het aanschouwen van een concrete, nederdalende duif (Lc 3_{22}, Jh 1_{32v}) zowel door Jezus (Mc $1_{10,cf.v.l.}$) als door Johannes (Mt 3_{16}, Jh 1_{32-34}). Blijkens Mc 1_{11}/Lc 3_{22b} is het Jezus, die Intuïtief het teken van de duif als symbolisch interpreteert, volgens Mt 3_{17}/Jh 1_{32} is het de Doper (*T.U., Ev. v. Jh*³, p. 75). Aan Jezus' eerste discipelen heeft hun eerste Meester dit gebeuren verhaald (Jh 1_{32-34}) en zó is het opgenomen in de apostolische traditie. Of Jezus zelf er op teruggekomen is?

In Paulus' brieven ontmoeten we de volgende plaatsen met ὡς c. partic.; met + duiden we aan dat het partic. is uitgedrukt, met – dat het verzwegen is, zoals in 2 ϑ 2_2. Voor de griekse text raadplege men Nestle.

In I Th : $2_4{}^+$, 7^-, $11b^-$; in II Th $2_2{}^-$; $3_{15}{}^-$ (2 ×)[2].
In Gal : $3_{16}{}^-$ (2 ×),[3] $4_{14}{}^-$ (2 ×)[4].

---

caus. = *tamquam*, niet steeds hetzelfde als *quasi* (vgl. blz. 288). Dat de conspiranten-aspirant-moordenaars spreken zoals zij spreken, ligt voor hun verantwoording.

Hd 23_{20} Vlgt: *quasi aliquid certius inquisituri sint...* N.B.G.: ,,daar deze op een bepaald punt nauwkeuriger... wil worden ingelicht.'' Ditmaal ligt het ongelijk aan de kant der Vlgt (*quasi* c. conj. = ὡς *irr.*), zij ziet over het hoofd, dat op de text de exegese pas volgt in vs 21.

[1]) Ironisch bedoeld. Wat zachter klinkt de ironie in de griekse t., zoals de Vlgt deze weergeeft: ,,*per omnia quasi superstitiosiores vos video*'' = ,, voor zover ik zie, schijnt gij nog al ontzag voor godheden te hebben.'' N.B.G. vult de gr.t. aan met het part. ὄντας. Men zou ook kunnen denken aan περιπατοῦντας. In overdrachtelijke en tevens ironisch-letterlijke zin komt dit partic. althans bij Pls voor in II Th $3_{6,11}$: ,,buiten het gelid marcheren''. In enkel-overdrachtelijke zin: II Cor 4_2, 10_{2v}, Phlp 3_{17}; verder komt het w.w. ruim 25 maal bij Pls voor. (Met de ,,Peripatetici'' heeft de add. niets te maken!).

[2]) II Th 3_{15} ,,Houdt hem niet voor een vijand, maar wijst hem terecht, daar hij een broeder is.''

[3]) ,,(De Schrift) zegt niet: en tot zijn nageslachten, in het meervoud, maar in het enkelvoud: en tot uw nageslacht...'' (combinatie der vertt. Brouwer en N.B.G.). Brouwer onjuist: ,,–alsof het velen gold –, maar als van één...'' Aldus reeds Vlgt: ...*quasi in multis: sed quasi in uno...*

[4]) ὡς ἀ.ϑ. motiverend ὡς; ὡς Xρ.I. = ὡς ὅτι, ὡς *irr.* ,,Gij hebt mij ontvangen als een bode Gods (N.B.G.), als (ware ik) Christus Jezus.''

In I Cor: 3_1^- (3 ×) $_{10}^-$ [1]), 4_1^- [2]), 4_{18}^+ [3]), 5_3^+ [4]), 7_{25}^+ $_{29-31}^+$ (5 ×), 9_{20} (tweede ως)$^-$, $_{26}$ (tweede ως)$^+$, 10_{15}^-.
In II Cor: 5_{20}^+, $6_{4,8}^-$, $_9^+$, $_{10}^-$ $^+$, 10_2^+ [5]), 11_{15}^-, $_{17}^-$ [6]), 13_2^+ [7]).
In Rom: 4_{17}^+, 5_{16}^+ [8]), 6_{13}^+, 9_{32}^- [9]).
In Eph: $5_{15/16}^+$, 6_6 (tweede ως)$/_7^+$; in Col: 2_{21}^+, 3_{12}^+, $_{23}^-$; in Phlm $_9^+$.
In Phlp 2_7^+, $_{22}^-$.
In Tit 1_7^-.

Het bovenstaande overzicht plaatst ons voor een opmerkelijk verschijnsel: dat nl. de conjunctie ὡς, met verzwegen partic., door sommige vertalingen wordt weergegeven alsof er ὡς ὅτι stond, waarvan het tweede partikel (al of niet) achterwege is gebleven. Dat komt dus hierop neer, dat ὡς, *op zichzelf genomen*, zowel qua ὡς *caus.* als qua ὡς *irr.* kan worden geïnterpreteerd. Daarover zal dan uitteraard de context moeten beslissen. Dat aldus de taak van den vertaler er niet eenvoudiger op wordt, zal wel duidelijk zijn.

Ter illustratie zij gewezen op Gl 4_{14}. Hier ontmoeten we tweemaal ὡς zonder part., resp. met verzwegen participium. Vat men het eerste ὡς derhalve op als ὡς *caus.*, dan zal men dienen te vertalen: ,,Gij ontvingt mij als [zijnde een] bode Gods.'' Geeft men de voorkeur aan ,,engel'', dan zal de versie moeten luiden: ,,als ware ik een engel Gods.'' Als *irr.* zal men in elk geval het tweede ὡς moeten verstaan: ,,als (ware ik) Christus Jezus (zelf).'' Hier hebben we in één passus te doen met de twee betekenisssen van ὡς. Precies als in 2 ϑ 2_2

[1]) Vlgt (foutief) 4 × *quasi*, in plaats van (*sic*) *ut*.

[2]) Vlgt (recte) *ut*. Aldus moet men ons houden: voor dienaren van Christus. Of: aldus moet men het er voor houden, dat wij dienaren van Christus zijn.

[3]) ...dat ik niet tot u kom. Verschillende vertt. vermijden niet voldoende de toon van de aanv. wijs. Cf. reeds Vlgt: *tamquam non venturus sim* (hoewel *tamquam* in de latere gemeenzame lat. spreektaal niet = *quasi*) (zie blzz. 288 en 290).

[4]) I Cor 5_3 N.B.G.: ,,Want mijnerzijds heb ik, hoewel lichamelijk niet, maar naar den geest wèl aanwezig, reeds, als aanwezig(e)...'' Brouwer: ,,...alsof ik (ὡς ὅτι) aanwezig was...'' Eveneens Synod. vert.: ,,alsof ik aanwezig ware.''

[5]) II Cor 10_2 N.B.G.: ,,dat wij naar het vlees leven.''

[6]) II Cor 11_{17} (sc. λαλῶν): maar ,,in onverstand''.

[7]) II Cor 13_2 Vlgt: *ut praesens et nunc absens* (- τ.δ. gr.t.), Brouwer schijnbaar juist: ,,de tweede keer aanwezig.'' Syn. onjuist: ,,Ik zeg het vooruit, alsof ik tegenwoordig ware, ten tweede male, hoewel nu afwezend...'' N.B.G. id.: ,,...en waarschuw hen nog, evenals toen ik de tweede maal bij u was'' (vgl. vert. 12_{14}: ,,het is nu de derde maal, dat ik gereed sta tot u te komen,'' en daarnaast 13_1: ,,Dit is nu de derde maal, dat ik kom''). I Cor 16 en II Cor spreken wel van reisplannen, doch kennen maar *één bezoek*, dat vóór I Cor en ook vóór de blijkens I 5_9 verloren gegane brief ligt.

[8]) Rom 4_{17} St.V. en Brouwer onjuist; 5 : 16: ὡς = correlat., ὡς – οὕτως.

[9]) Rom 9_{32} Vlgt: *sed quasi ex operibus* = ὡς ὅτι. N.B.G. juist: ,,omdat het daarbij uitging niet van geloof, maar van vermeende werken.''

(blz. 285/286 en 289). Dient dan ook niet daar ter plaatse de context uit te maken of ὡς in de bijzin niet evengoed ὡς *irr.* kan zijn?

Bedenkt men, dat geen enkel onderdeel van 2 ϑ 2_2 een verklaring vond voor één uitlegging vatbaar, omdat, bij wijze van spreken, elke exegeet zijn keuze deed uit alle denkbare mogelijkheden die in de loop der tijden „zich voordeden", dan zouden we er aan kunnen wanhopen of hier de context enige beslissing kan bieden. Op zijn vertalingen kan men geen huizen bouwen. Geen vertaling is feilloos, geen vertaler consequent.

We verwijzen nog eenmaal naar II Cor $11_{17,\ 21}/5_{19,\ 20}$, de twee paar toetsstenen, die ons ten dienste staan bij de oplossing onzer puzzle. In II Cor 11 op beide pll. ὡς *zonder* partic., in vs 21 ὡς *irr.* Latt vertalen ook het eerste ὡς door *quasi*. Zuiverder geeft H. Menge in zijn uitnemende vertaling van het N.T. Pls' bedoeling weer: „Was ich jetzt rede, rede ich nicht im Sinne des Herrn, sondern eben in Torheit..." In de trant van ὡς *caus.* in Lc 16_1 (blz. 289/290) kunnen we ook vertalen: „maar in onverstand", „maar als onverstandige". Paulus meent het in volle ernst, d.w.z. in volle ironische ernst – vs 21 brengt de uitleg van vs 17 –: hij, Paulus, wijzigt nù ὡς *caus.* vs 17 in ὡς *irr.* Heeft een vertaler daartoe, reeds in vs 17, soms 't recht?

Thans II Cor $5_{19,\ 20}$. Hier wordt ὡς beide malen *gevolgd door een* participium. Eerst hebben we te doen met ὡς ὅτι, dan met ὡς *causale.* We zagen reeds (blz. 286/287), dat Vlgt (latt) hier behoorlijk op haar hoede is: vs 19 *quoniam quidem Deus erat...* N.B.G. vertaalt evenzo: „...dat God in Christus de wereld met Zichzelf verzoenende was..." ῾Ως ὅτι kàn hier niet als *irr.* worden opgevat, alsof Gods verzoeningsdaad geen Realiteit zou zijn! Paulus hanteert hier blijkbaar ὡς causale, gevolgd door ὅτι *zonder het daaraan voorafgaande* ὡς: ditmaal geen brachylogie, doch, *abundanter dictans*, een pleonasme. [1]) Vs 20 luidt in de St. Vert.: „als of God door ons bade" (= door ons bij u aandringt, vgl. o.a. Lc 15_{28}) – alsof ook hier niet de Goddelijke Werkelijkheid aan het woord is! De vertaling behoort te luiden: „daar God door onzen mond bij u aandringt" – die God „die ons (Paulus en Timotheüs) het woord der verzoening heeft toevertrouwd." [2])

---

1) Blass-Debr. § 484. Zelf rekent B. ὡς ὅτι in II Cor 11_{21} tot de „anscheinend dreimal" voorkomende gevallen bij Paulus (blz. 288 n. 1).

2) N.B.G. voegt zich bij St.V. Vert. Brouwer: „terwijl..." geeft Pls' bedoeling m.i.

„Claudite iam rivos, pueri, sat prata biberunt!" Onze puzzle hield ons reeds lang genoeg bezig. De meelevende lezer zal na het voorafgaande beseffen, dat de volgende oplossing als de enige moet worden voorgelegd.

Grammatisch geeft ὡς (δ. ἡμῶν) het motief te kennen van de in de hoofdzin vs 2a uitgedrukte handeling van het oudste deel (resp. van sommigen daarvan) der gemeente te Thessalonica (blz. 271/272). Historisch verstaan doelt λόγος op Pls' geprononceerd-eschatologische prediking tijdens zijn eerste verblijf aldaar (II Th $2_{5,\,14v}$, $3_{1,\,6vv}$, I 1_{2-10}, II 1_{3-12}), ἐπιστολή op 1 Thess. (blz. 283). Psychologisch beschouwd: de hypereschatologische fractie, diep getroffen door het martyrium van medegelovigen (I 4_{14} [1]) cf 2_{15}, II 1_4) en onder de indruk van het uitblijven van de Dag, heeft, in haar reikhalzen daarnaar, de apostolische prediking en Pls' brief aldus uitgelegd: „de Dag is daar!" „Hij heeft het zelf geschreven!"

Dáár moest de Apostel tegen opkomen. En spoedig. Hij overlegt met Silas en Timotheüs. En terwijl zij I Thess. nog niet vergeten zijn, wordt de tweede brief opgesteld. Thàns gaat het er voor alles om, nù móet er geschreven worden „over de tijden en gelegenheden" (I 5_1). Aan Pls' klemmend verzoek (I 5_{27}) had de meerderheid wel gehoor gegeven, maar de Apostel zag nú in, dat hij bij het dicteren van I $5_{1,\,2a}$ gegeneraliseerd had, en dat het voorlezen van zijn brief in de samenkomsten der gemeente haar niet in haar geheel „het spoor deed houden" (γ 5_{25}). Haar eschatologisten dienden toch te verstaan, dat de Dag, al zou die „als een dief in de nacht" komen, de gemeente van den Heer niet „als een dief overvallen zou" (I $5_{2,\,4}$, N.B.G.)! Jezus' paroesie-prediking gewaagde óók van voortekenen en vermaande toch tevens tot waakzaamheid. [2]) En wanneer dan de gemeente te Thessalonica, speciaal haar eschatologistische 'modaliteit', de tweede brief gehoord heeft, moet haar niet meer de vraag gesteld kunnen worden: „Verstaat gij, wat gij leest?" Dàn is van kracht: „Houdt vast wat gij hebt, opdat niemand uw kroon neme!" (II Th 2_{15}, I 2_{19}). Geen „pneumatische" exegese! En opdat geen enkel lid der gemeente mene, dat déze brief, die zowel stelliger spreekt en strenger

---

niet zuiver weer (p. 19). Pls is een *doulos* van zijn *Kyrios*; in Rm 9 stelt hij zich tegenover elke coöperatie tussen mens en God. Zoals zijn evenknie het uitdrukt: „Wie den Zoon *ongehoorzaam* is...", Jh 3_{36}.

[1]) Daarop wijst m.i. διὰ τ. Ἰησοῦ naast ἐν X. vs 16, I Cor 15_{18}.

[2]) Naar I Th 4_{15v} (Agraphon? Cf Mt 24_{31}), 5_1 (cf Mt $24_{36,43}$, Lc 12_{39}), 5_6 (cf Mt $24_{42p.p.}$) te oordelen, zal Pls niet onbekend geweest zijn met de apostolische overlevering van Jezus' paroesie-prediking (vgl. II 2_2 met Mt 24_6: Mc13_7). Zie voor II 1_{7vv}: Mt 24_{30v}, 25_{31vv}.

luidt, niet van dezelfde hand zou zijn als zijn voorganger, eindigt de apostel ditmaal met een expresse verwijzing naar zijn eigenhandig geschreven groet.

Met de gegeven exegese van II Thess 2_2 ben ik me bewust tegen de vigerende in te gaan. Dat ik van mijn tegenstanders geleerd heb, wil ik gaarne erkennen: „du choc des opinions jaillit la vérité." Doch van deze interpretatie moge dan ook gelden: „elle est à prendre ou à laisser."

* * *

Vide qualem 'epistolam' scripsi tibi mea manu.

Componatur interpretatio loci de ὡς δι' ἡμῶν, II ϑ 2_2, scriptoris huius dissertationis cum interpretationibus discrepantibus aliorum investigatorum – nonne concedendum interpretationem propositam, qua Paulus apostolus cum Paulo confertur atque comparatur, simplicem esse? Simplex autem sigillum veri, ut Boerhaavius dicere solebat.

Pulcherrima scriptori satisfactio sit, si „Jubilarius", ille vir iam iam septuagenarius, promotor meus ac collega honoratissimus, in campo adversariorum – heu me miserum! – versans a digno suo conventu discedere possit atque auctoritate sua 'promovendum suum primum' defendere vellit.

Bene, immo optime meruisti de disciplina quae Interpretatio atque Introductio Novi Testamenti vocatur, de priscis Litteris Christianis, imprimisque de Epistulis sancti Pauli apostoli! Magnopere gaudeo te etiam cum sancto Ioanne apostolo, qui ab Ecclesia Antiqua ὁ ϑεολόγος vocatur, praenomine coniunctum esse, cuius spiritus nobis exhortationi atque salubritati est.

Gratia Domini nostri et charitas Dei et communicatio sancti Spiritus sit tecum cumque coniuge tua dulci.

Groningae a.d. XV Kal. Maias A.D. MCMLIII J. Th. Ubbink

DE REACTIE VAN DE KERK OP ORIGENES' HEXAPLA

DOOR

A. F. J. KLIJN

Heinkenszand

Niemand zal ontkennen, dat Origenes' Hexapla voor het onderzoek van de Hebreeuwse en Griekse tekst van het Oude Testament van het grootste belang is [1]. De moeilijkheid is echter, dat de Hexapla slechts zeer fragmentarisch is overgeleverd [1a]. Daarvoor is wel een zeer voor de hand liggende reden. De kerk uit de tijd na Origenes hield zich meer bezig met het Christologisch dogma dan wetenschappelijk tekstonderzoek. Men is er daarom natuurlijk eerder toe overgegaan om dogmatische of stichtelijke werken over te schrijven dan „dorre" teksten. Ogenschijnlijk onopgemerkt is de Hexapla ontstaan en schijnbaar even onopgemerkt weer verdwenen.

Hier willen we er op wijzen, dat niet alleen practische oorzaken er toe bijgedragen hebben, dat de Hexapla geen grote populariteit bezat. Uit bepaalde opmerkingen in een aantal oud-christelijke geschriften blijkt, dat er ook theologische bezwaren waren tegen de Hexapla. We willen er op wijzen, dat er zelfs een bron moet hebben bestaan, die zich speciaal bezig hield met de door Origenes in zijn Hexapla opgenomen Griekse vertalingen. De bedoeling van deze bron was, zoals zal blijken, geen andere dan critiek te leveren op Origenes' werkwijze. Uit alles blijkt, dat men vreesde, dat door zijn werkwijze het gezag van de LXX zou worden ondermijnd. Speciaal de vertaling van Aquila blijkt een groot gevaar voor de LXX te zijn geweest.

Als uitgangspunt is hier gekozen de Dialoog van Timotheüs en Aquila. Deze dialoog tussen een Christen en een Jood is ons in een aantal vrij jonge handschriften overgeleverd [2]. Dit uitgangspunt is gelegen in het feit, dat de uitgever, F. C. Conybeare, reeds het een

---

[1]) Zie P. Kahle, *Die Hebräischen Handschriften aus der Höhle*, Stuttgart 1951, p. 38–39. LXX-kenners als P. de Lagarde, Ed. Schwartz en A. Rahlfs worden door Kahle in dit verband genoemd.

[1a]) Bijeengebracht door F. Field, *Origenis Hexaplarum quae supersunt*, 1875.

[2]) F. C. Conybeare, *The Dialogues of Athanasius and Zacheus and of Timothy and Aquila*, in: *Anecdota Oxoniensa*, Oxford 1898. Vgl. voor twee andere HSS: E. J. Goodspeed, *The Dialogue of Timothy and Aquila. Two unpublished Manuscripts*, in: *Journ. of Bibl. Lit.* XXIV 1905, p. 56–78.

en ander over de bronnen van Tim. en Aquila heeft gezegd. Hoewel wij geheel eigen wegen volgen in verband met het hier gestelde doel, kunnen we toch voor het onderhavige onderwerp van zijn opmerkingen gebruik maken.

De volgende plaatsen uit Tim. en Aquila zijn hier van belang. Op fol. 77 ro wordt gesproken over de Joodse vertalers Theodotion, Symmachus en Aquila. In het zelfde verband wordt dan gesproken over nog twee vertalingen. Op fol. 113vo–117ro komt het ontstaan van de LXX ter sprake. Ten slotte volgt op fol. 117ro–119vo een uitgebreide verhandeling over Aquila. Dat deze hele groep als zodanig in de Hexapla voorkomt kan geen toeval zijn. In de discussie tussen Timotheüs en Aquila is het niet nodig Symmachus en Theodotion te noemen noch de twee vertalingen van onbekende hand. Dit is echter niet het enige argument, dat het hier om de Hexapla gaat. Ook in andere geschriften vinden we opmerkingen over Symmachus, Theodotion, Aquila, twee andere vertalingen en de LXX. De vraag die zich bij ons opdringt is hoe deze opmerkingen zich tot elkaar verhouden. De stof dringt ons zelf een methode op. Op zich zelf staande opmerkingen worden gemaakt over:

a. twee vertalingen van onbekende hand,
b. de LXX en
c. Aquila en zijn vertaling.

a. Hierover vinden we het volgende in Tim. en Aquila: „Er zijn ook twee andere (vertalingen) gevonden, verborgen in kruiken, een in Jericho en een in Nicopolis, dit is Emmaus. Wie deze vertaalden weten we niet, want deze zijn gevonden in de dagen van de verwoesting van Judea, welke plaats vond onder Vespasianus". Dat het hier gaat om Origenes' quinta en sexta is duidelijk. We vinden namelijk een soortgelijke opmerking bij Eusebius (H.E. VI 16). Eusebius steunt voor deze mededeling op notities van Origenes zelf, zoals Ed. Schwartz afdoende heeft aangetoond [1]). Naast deze gegevens vinden we hier ook berichten over bij Epiphanius [2]) en Ps. Theodoretus [3]). Om de verschillen te tonen is het goed deze tradities naast elkaar te plaatsen:

[1]) Ed. Schwartz, *Zur Geschichte der Hexapla*, in: *Nachr. v. d. Königl. Gesellsch. der W. sch. zu Göttingen*, Phil.-Hist. Kl., p. 693–700, Göttingen 1883. Vgl. ook P. Kahle, *The Cairo Geniza*, London 1947, p. 160vv.

[2]) In: *De Ponderibus et Mensuris*, Migne, *P.G.* XLIII, c. 265.

[3]) De plaatsen uit *Ps. Theodoretus* zijn het best te vinden in P. Wendland, *Aristeae ad Philocratem Epistula*, Leipzig 1900, p. 150–155.

Eus.-Origenes.	*Epiphanius.*	*Ps. Theodoretus.*	*Tim. en A.*
5de editie in Nicopolis bij Actium.	5de in Jericho tijdens Caracalla en Geta[2]).	5de in Jericho tijdens Caracalla.	HS uit Jericho.
6de in Jericho tijdens Antoninus z.v. Severus[1]).		6de in Nicopolis bij Arctiois tijdens Alexander z.v. Mammeus.	HS in Nicopolis, dit is Emmaus. Beide tijdens Vespasianus.

De traditie Epiphanius–Ps. Theodoretus–Tim. Aquila wijkt in zoverre van Eusebius-Origenes af, dat de eerstgenoemden de vindplaats van de vijfde als Jericho aanduiden. Dat Epiphanius toevoegt „en Geta" is waarschijnlijk iets van deze schrijver zelf. De toevoeging bij Ps. Theodoretus „tijdens Alexander de zoon van Mammeus" is begrijpelijk, daar deze regeerde tijdens Origenes' verblijf in Alexandrië (hier woonde hij tot 231). Opvallend is, dat Ps.-Theodoretus en Tim. Aquila beiden Nicopolis op onjuiste wijze nader bepalen. „Arctiois" gaat terug op een misverstaan van Actium, Tim. Aquila denkt aan het Palestijnse Nicopolis, dat in de oud-christelijke litteratuur als het Bijbelse Emmaus wordt beschouwd. Niet duidelijk is hoe Tim. Aquila er toe is gekomen de vondsten tijdens Vespasianus te plaatsen. De vraag is nu, hoe de traditie Eusebius-Origenes zich verhoudt tot de meer „vloeiende" traditie in Epiphanius, Ps. Theodoretus en Tim. Aquila. Het meest voor de hand ligt, dat de laatste afhankelijk is van de eerste. Nader kunnen we nog zeggen, dat de laatste afhankelijk is van Eusebius. Bij Eusebius is het zo, dat men niet met zekerheid kan zeggen, wanneer hij over de vindplaats spreekt, of hij spreekt over de vijfde of de zesde. Hierdoor is de verwisseling verklaard. Verder is het onmogelijk te veronderstellen, dat Epiphanius, Ps. Theodoretus en Tim. Aquila van elkaar afhankelijk zijn. Daarvoor zijn de verschillen te groot. Hier gaat het dus om een gemeenschappelijke bron, die tussen deze geschriften en Eusebius inligt.

b. Konden we bij de quinta en de sexta de oorspronkelijke bron vaststellen, wanneer gesproken wordt over de LXX kan men ook zonder meer zeggen waar de traditie op teruggaat. Hier is de Aristeasbrief als uitgangspunt gekozen. Doch ook hier is men eigen wegen gegaan. Over de onderlinge relatie tussen de geschriften met een beschrijving over het ontstaan van de LXX is reeds iets gezegd. Ook hier gaat het weer om Epiphanius [3]), Ps. Theodoretus [4]) en Tim.

---

1) Hiermee is bedoeld Marcus Aurelius Antoninus genaamd Caracalla (211–217).
2) Geta was keizer van 198–212. De vondst wordt dus gesteld in 211.
3) In: *De Pond. et Mens.*, Migne, *P. G.* XLIII, c. 219–256.
4) Voor Ps. Theodoretus, zie boven.

Aquila. Conybeare meent, dat het hier om een gemeenschappelijke bron gaat [1]). Wendland zegt echter zonder meer: ,,Denique Dialogus Timothei et Aquilae, quem nuper Conybeare edidit, meo quidem iudicio fere pendet p. 90ss ut alibi ab Epiphanio'' [2]). Als later Wendland de testimonia van de Aristeas-brief in een artikel aan een onderzoek onderwerpt wordt Epiphanius beschuldigd van ergerlijke vervalsing van de geschiedenis [3]). Volgens deze is Epiphanius' behandeling van de Griekse vertalingen doorgedrongen ,,in Commentare und Catenen''. Deze opmerking is volkomen onjuist. Hoe is het bij deze opvatting mogelijk, dat passages handelend over de LXX wel voorkomen in Tim. Aquila en Ps. Theodoretus en niet in Epiphanius?

De volgende beschrijving vinden we over het ontstaan van de LXX: Koning Ptolomeus van Egypte bezit een grote bibliotheek, waarover Demetrius bibliothecaris is. Demetrius wijst de koning er op, dat er in Judea boeken zijn, die handelen over de schepping. Men schrijft aan de hogepriester, Eleazer, een brief met het verzoek deze boeken te sturen. De Joden sturen de boeken. Deze blijken echter geschreven te zijn in een in Egypte onbekende taal. Daarop wordt weer een brief gestuurd. Dan komen 72 geleerden uit Jeruzalem. Deze gaan twee aan twee in 36 kamertjes om de boeken te vertalen. Na dat het werk is voltooid blijken er 36 gelijkluidende vertalingen te zijn.

Allereerst moet men vaststellen, dat deze beschrijving vaak woordelijk voor komt in de drie genoemde geschriften. Dit wijst op een goed gefixeerde bron. In bepaalde gevallen echter gaan twee geschriften tegen de derde in. Tim. Aquila en Ps. Theodoretus verklaren beiden, dat de koning zelf de boeken verzamelde. In Epiphanius doet Demetrius dit. Verder lezen we in Tim. Aquila, als de koning de boeken ontvangt: δεξάμενος δὲ καὶ ἀναπτύξας. Epiphanius heeft: ὁ δὲ βασιλεὺς κομισάμενος καὶ ἐντυχὼν καὶ μὴ δυνάμενος ἀναγνῶναι..., doch Ps. Theodoretus weer: δεξάμενος τε οὗτος ταύτην καὶ ἀναπτύξας μὴ τετυχηκέναι τῆς ἐφέσεως ἔφησεν. Het woord ἀναπτυσσω in Tim. Aquila en Ps. Theodoretus kan nauwelijks toeval zijn. Aan de andere kant is het zo, dat Epiphanius en Ps. Theodoretus beiden het getal 72 in verband brengen met Ex. 24, 1. Uit deze paar opmerkingen is

---

[1]) Conybeare, *The Dialogues*, p. XXVvv.

[2]) Wendland, *Aristeae*, p. 89.

[3]) P. Wendland, *Zur ältesten Geschichte der Bibel in der Kirche*, in: *Zeitschr. f. d. neut. W. sch.* I 1900, p. 267–290, 279.

het wel duidelijk, dat men niet zonder meer kan zeggen, dat Tim. Aquila, Epiphanius en Ps. Theodoretus van elkaar afhankelijk zijn. Hier hebben we te doen met een gemeenschappelijke bron.

c. Over Aquila wordt het volgende gezegd: Allereerst wordt een rij van koningen gegeven na Ptolomeus. Deze loopt tot Cleopatra. Daarna volgen de Romeinse keizers, die over Egypte regeerden tot Hadrianus. Daaruit moet blijken hoeveel jaar later Aquila's vertaling is ontstaan na de LXX. Oud en goed zijn toch altijd synonieme begrippen in de oudheid. Hadrianus bezoekt op zijn tocht door het rijk Judea. Daar treft hij de stad Jeruzalem nog steeds verwoest aan. Hij geeft opdracht de stad te herbouwen. Als opzichter wordt Aquila, een Jood, aangesteld. Als deze ziet dat de Christenen zich in getal uitbreiden, sluit hij zich bij hen aan. Hij houdt echter niet op met het bedrijven van astronomie. Daarom wordt hij uit de kerk verwijderd. Hij wordt weer Jood. Hij leert de Hebreeuwse letters en maakt een ἔκδοσιν δευτέραν. Als hij een getuigenis aangaande Christus tegenkomt, laat hij dit weg of verminkt het in de Griekse vertaling, die hij van het Oude Testament maakt.

De geschiedenis van Hadrianus' opbouw van Jeruzalem is een bekend feit bij de oud-christelijke schrijvers. De oudste bron hiervoor is wel Eusebius, H.E. IV 146. Eusebius noemt ook zijn bron, namelijk Ariston van Pella. Over dezen Ariston is weinig bekend. Maximus Confessor (7e eeuw) zegt in zijn Schol. in Dionys. Areop., de Myst. Theol. 1, 3, [1]), dat Ariston van Pella de schrijver is van een dialoog tussen Jason en Papiscus. Deze dialoog is bekend bij Celsus, zoals blijkt uit Origenes' Contra Celsum [2]). Dat Ariston inderdaad de schrijver is van deze dialoog, is niet onwaarschijnlijk [3]). Eusebius put dus zijn informatie waarschijnlijk uit deze dialoog tussen een Jood en een Christen. Er is echter ook nog een andere lijn, die ons tot een bron van deze geschiedenis voert. Chrysostomos' Contra Judaeos [4]) en Hiëronymus' in cap. XI Zachariae [5]) wordt ook over de opbouw van Jeruzalem door Hadrianus gesproken. In de laatste plaats lezen we, dat hij dit vond in de ,,oude geschiedenissen en overleveringen van de treurende Joden''. Verder vinden we de zelfde gebeurtenis verhaald door Hiëronymus, in cap. XXXI Jeremiae [6])

[1]) Migne, *P.G.* IV, c. 421.
[2]) Migne, *P.G.* XI, c. 1113.
[3]) O. Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, I 2, Freiburg 1913, p. 206.
[4]) Migne, *P.G.* XLVIII, c. 900.
[5]) Migne, *P.L.* XXV, c. 1500.
[6]) Migne, *P.L.* XXIV, c. 877.

en Johannes Malalas [1]. Toch is er direct een scheiding te maken tussen Tim. Aquila, Epiphanius en Ps. Theodoretus [1a] (hierbij zou te noemen zijn het Chronicon Paschale [2], maar hier wordt met name Epiphanius genoemd als zegsman [2a]) enerzijds en Eusebius, Hieronymus, Chrysostomos en Johannes Malalas anderzijds. In de opmerkingen van de laatstgenoemde schrijvers wordt namelijk Aquila niet genoemd. Daardoor hebben de twee tradities een volkomen andere tendentie. Bij de laatsten gaat het niet om Aquila, bij de eersten wél. Bij de laatsten gaat het om de Joden, die uit Jeruzalem zijn verdreven en er niet meer mogen wonen, bij de eersten om te laten zien welk een onstandvastig en verderfelijk mens Aquila was. We mogen wel als vaststaand aannemen, dat Aquila niet genoemd is door ,,de treurende Joden'' in dit verband. Ook Ariston kan men er moeilijk aansprakelijk voor stellen, dat hij Aquila in de geschiedenis heeft betrokken. Daar staat de beschrijving bij Eusebius wel borg voor. Deze geschiedenis is zo samengesteld om te dienen als critiek op den vertaler Aquila.

Uit deze gegevens zijn nu wel enige conclusies te trekken. In de eerste plaats kan men vaststellen, dat er een bron heeft bestaan, die handelde over de vertalingen, die voorkomen in de Hexapla. Dat het hier om de Hexapla gaat, bewijst het noemen van de quinta en de sexta. Dat deze bron uit één geheel bestond samengesteld uit verschillende delen met opmerkingen over de verschillende vertalingen, bewijst het feit dat de verschillende opmerkingen steeds samen te vinden zijn in een aantal geschriften (Tim. Aquila, Epiphanius en Ps. Theodoretus). Dat het een gemeenschappelijke bron is en dat niet de ene schrijver van de andere afhankelijk is, bewijzen de verschillen.

Ook het doel van de bron is zonneklaar. Aangetoond moest worden, dat er verschil is in de vertalingen. Speciaal de vertaling van Aquila, hoog gewaardeerd door de Joden, moest in zijn minderwaardigheid tegenover de geïnspireerde LXX worden getoond. Kennelijk waren de andere vertalingen niet zo gevaarlijk voor de Christenen.

Over de tijd van samenstelling van deze bron is niet veel met ze-

---

[1]) Migne, *P.G.* XCII, c. 421.

[1a]) In Ps. Theodoretus wordt over de opbouw van Jeruzalem niet gesproken. Wel vinden we, dat Aquila in Jeruzalem is gedoopt, zich tot de Joden bekeerde en de geschriften onder Hadrianus vertaalde. Ook schrijft hij er bij, dat dit gebeurde 330 jaar na de vertaling van de LXX.

[2]) Ed. Dindorff, vol. I, Bonnae 1832, p. 476.

[2a]) Conybeare, *The Dialogues*, p. XXXI, acht deze opmerking toegevoegd door een afschrijver. In één handschrift komen deze woorden niet voor.

kerheid te zeggen. Voor de quinta en sexta wordt blijkbaar teruggegaan op Eusebius. Dat betekent een datum na 325. Epiphanius wellicht de oudste van de schrijvers, die deze bron gebruikten, werd 367 bisschop van Cyprus en stierf in 403. Niet onmogelijk is, dat dus deze critiek op de Hexapla ontstaan is in de tijd vlak voor de veroordeling van Origenes (Jeruzalem 392).

MEDEDELING

NATUURLIJKE THEOLOGIE

Er is heel veel geschreven over Rom. 1:18–23 en 2:14, 15. Velen hebben gedacht dat Paulus onder invloed heeft gestaan van de leer der Stoïcijnen. In Tarsus en omgeving waren de Stoïcijnse gedachten algemeen bekend. Men heeft ook wel gedacht aan de ,,Wijsheid van Salomo''.

Maar had de apostel als leerling van Gamaliël niet veel meer het Hebreeuwse Oude Testament in zijn gedachte en wel in 't bijzonder het Psalmboek? Volgens de opgave van Nestle citeert hij in Rom. 29 Psalmverzen! Hiervan zijn er alleen in 3:1–20 twaalf achtereen! Het oordeel, de toorn des Heren, komt over allen die onder de zonde zijn. Vloekpsalmen en boetepsalmen konden hier ten bewijze worden aangehaald. Psalm 94 begint: ,,God der wrake, Here, God der wrake, verschijn in lichtglans, Verhef U, Richter der aarde, breng vergelding over de hovaardigen.'' Al citeert Paulus deze psalm alleen in 11:1, toch was deze ook bij de beschrijving van Gods toorn al in zijn gedachte.

Psalm 94:10 luidt: ,,Zou Hij, die de volken onderwijst, niet straffen, Hij, die de mens kennis leert?''

Hier staat wat in Rom. 1:19–21 met eigen woorden is weergegeven. De Gojim hebben wel kennis. Een mens – ieder mens, is door God geleerd (Jes. 28:26–29 zegt dat God de landbouwer onderricht over de juiste wijze waarop hij werken moet. Volgens het Spreukenboek, de Israëlietische Chokma in 't algemeen, is de vreze des Heren het begin der kennis. Spr. 1:7). Ps. 94:9 God heeft het oor geplant en het oog gevormd. Hij heeft de middelen gegeven om kennis op te doen. Maar: Ps. 94:11 ,,De Here kent de gedachten der mensen: IJdelheid zijn zij.'' De LXX heeft hier:
Κύριος γινώσκει τούς διαλογισμούς τῶν ἀνθρώπων ὅτι εἰσὶν ματαιοι.

Paulus zegt Rom. 1:21 ἀλλά ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν.

Het woord ,,kennis'' (דעת) van Ps. 94:10 kan ook als ,,geweten'' worden opgevat. In het Oude Test. is nergens van het geweten iets gezegd. De LXX heeft מדע in Pred. 10:20 door συνειδήσις weergegeven. De N.V. heeft ,,in Uw gedachten''. Fr. Delitzsch heeft in Rom. 2:15 דעת gezet. Misschien heeft Paulus ook bij het schrijven van Rom. 2:14v wel aan Ps. 94:9–11 gedacht.

In 94:12 volgt een zaligspreking voor hem die de thora kent (vgl. Mt. 13:16 en Luc. 10:23).

Paulus heeft in Rom. 2:17vv dit breed uitgewerkt en is er 3:2v en 9:4 op teruggekomen. Israël had een groot voorrecht boven de Gojim.

Ps. 94:14 heeft Paulus in Rom. 11:1 aangehaald en die gedachte ligt aan heel dit deel dat over Israël handelt (C. 9–11) ter grondslag. „De Here zal zijn volk niet verstoten en zijn erfdeel niet verlaten." Stond in Rom. 4:13v, 16v en 8:17 hetzelfde of iets anders?

In Gal. 3:29 en 4:7 zijn Christenen uit de heidenen erfgenamen geworden. 3:28 niet de Christenen uit de Joden. Zó is het in Rom. 4 en 8 ook bedoeld. Psalm 94: 14 geldt allen die in Christus geloven (Ef. 2:14vv).

Psalm 94:15 is de terugkeer van de rechtspraak tot rechtvaardigheid bezongen, hét kenmerk van de Messiaanse tijd (Jes. 1:26v; 2:2–4; 9:6; 11:4v; 32:1vv, enz.). Paulus spreekt in de brief aan de Romeinen vanaf 1:17 aldoor over de terugkeer tot de δικαιοσύνη θεοῦ (3:21vv; 5:1vv; 6:1vv, 13, 16–20). In Rom. 15:4 en 5 kan aan Ps. 94:19 herinnerd zijn, bij Rom. 8:24v aan Ps. 94:22.

De beschrijving van de goddelozen in Ps. 94:4–7, 20v, 23 komt overeen met die in Rom. 3:10–20.

Conclusie: Er is in Psalm 94 zoveel wat Paulus in zijn brief aan de Romeinen óók zegt, dat wij daar wel ernstig rekening mee dienen te houden.

Psalm 94:9 komt in Spr. 20:12 ook voor. Dit was Chokma. Paulus heeft alleen het oordeel over de goddelozen, de werkers van ongerechtigheid en hovaardigen met Psalm 14 en 53 op *alle* mensen toegepast (Rom. 3:10vv) en heeft het herstel van de gerechtigheid, in Ps. 94:15 genoemd, alleen langs de weg in Rom. 3:21–26 beschreven, mogelijk geacht. Met de komst van de goede Herder, in Jes. 40:11 en Ezech. 34 vermeld, de Here onze gerechtigheid (Jer. 23:5v), is de verkondiging van de gerechtigheid een blijde boodschap geworden. De rechter der aarde, de God der wrake (Ps. 94:1 en 2) heeft Zijn eigen Zoon niet gespaard, maar heeft Hem voor ons allen overgegeven (Jes. 53; Rom. 8:32). Een ieder die in Hem gelooft, zal niet beschaamd worden (Rom. 10:11). Toch blijft Gods oordeel (2:16), en de dreiging en belofte (2:6vv), de zegen en de vloek.

Geen mens is te verontschuldigen. Het zijn dwazen (Ps. 94:8) die met God en Zijn oordeel geen rekening houden. Ook de heidenen weten daarvan! Zij hebben דעת (Ps. 94:10). Niemand mag de waarheid in ongerechtigheid „ten onder houden" (N.V. Rom. 1:18, c.f. Joh. 1:5*b*).

J. H. Semmelink

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

J. Wach, *Types of religious experience, christian and non-christian.* University of Chicago Press, Chicago 1951; 275 blz., geb. $ 3,50.

In deze bundel die reeds al te lang op aankondiging wacht, heeft de auteur een tiental opstellen verzameld over zeer uiteenlopende onderwerpen. Wat deze verbindt, is slechts dat elk vanuit een bepaalde gezichts-

hoek wil bijdragen tot „the deeper understanding of the religious heritage of West and East", en een „more intimate acquaintance with the witness and the witnesses of genuine religious experience" in verschillende tijden en streken. Een drietal ervan is methodologisch: 1. The place of the history of religions in the study of theology; 2. Universals of religion (een belangrijk artikel dat de kern van schrijvers standpunt geeft, en handelt over de aard van de religious experience en de uitdrukkingsvormen daarvan); 3. The concept of the „classical" in the study of religions. – Een tweede serie van drie handelt over: 4. The idea of man in the near Eastern religions; 5. Spiritual teachings in Islam (al-Hujwiri); 6. The study of Mahâyâna Buddhism (een uitstekende inleiding en overzicht van de resultaten van recent onderzoek); De derde groep omvat: 7. een opstel over de 16e-eeuwse spiritualist Caspar Schwenckfeld; 8. Over de plaats van de religie in the social philosophy of Alexis de Tocqueville; 9. Church, denomination and sect; 10. Een piëteitvol en doorwrocht artikel over Rudolf Otto and the idea of the Holy. – Het slot vormen een korte conclusie, zeer uitvoerige noten en een index. De meeste opstellen zijn herdrukken van tijdschriftartikelen uit de veertiger jaren (1, 5, 7, 8, 9) of uitwerkingen van reeds vroeger gegeven bijdragen; geheel nieuw zijn de nrs 2, 6 en 10. Ook bij de oudere stukken is de litteratuur geheel bijgewerkt; ook reeds daarom mogen wij de schrijver dankbaar zijn dat hij ze in deze bundel heeft opgenomen, waaruit zowel methodologisch als in historisch en sociologisch opzicht veel te leren valt. H. W. OBBINK.

VROKLAGE, B. A. G., *Algemene inleiding* en *De Godsdienst der Primitieven.* De godsdiensten der mensheid, dl 1. Roermond, 1949. Geïll.

Wijlen Professor Vroklage, die nog betrekkelijk kort geleden door een verkeersongeluk aan de Nederlandse ethnologie ontviel, was de redacteur van de in 16 delen opgezette serie van monographieën „De godsdiensten der mensheid". Van deze Rooms-Katholieke godsdienstgeschiedenis zijn tot nu toe 6 delen verschenen. In deel 1 laat Vroklage aan de behandeling der primitieve godsdienstgeschiedenis een korte inleiding op de gehele serie voorafgaan, die hier onbesproken blijft.

De verschijning van dit boek over de primitieve godsdienst(en) is in het Nederlandse taalgebied een niet onbelangrijke gebeurtenis geweest. Van de verschillende wetenschappelijke vakken, die samen de godsdienstwetenschap vormen, is en blijft de godsdienst*geschiedenis* het centrale. Zij is het immers, die afgezien nog van de eigen doelstellingen binnen het kader der algemene geschiedenis, het materiaal moet leveren aan de phaenomenologie, de psychologie etc. Zonder dit materiaal zouden deze wetenschappen ins Blaue hinein redeneren, zoals ook Vroklage aantoont (p. 22v.). Ook de primitieve religies maken geen uitzondering op deze regel. Eigenlijk is de eis tot een historische behandeling van deze godsdiensten een vanzelfsprekendheid, maar toch is pater Wilhelm Schmidt ongeveer de enige geweest, die met deze methodologische vanzelfsprekendheid ernst heeft gemaakt en die met zijn volgelingen dit reusachtige werk op imposante wijze heeft aangepakt. Vroklage is een van die volgelingen en

hoewel hij op het eerste gezicht zijn onderwerp phaenomenologisch-thematisch aanpakt (*de* natuurgeesten, *de* zielegeest, *het* fetisjisme, *het* totemisme etc.), zijn al zijn hoofdstukken toch gekenmerkt door een historische aanpak in het voetspoor van Schmidt. Dat blijkt al uit het – na de inleiding – eerste hoofdstuk, dat eenvoudig het opschrift „God" draagt, iets dat de velen, die op de een of andere manier onder de invloed van wijlen Van der Leeuw staan met zijn „Gott ist ein Spätkömmling in der Religion", vreemd zal aandoen. Het is dan ook geen wonder, dat Van der Leeuw in dit boek de meest bestreden auteur is: op, ruwweg geteld, 24 plaatsen verzet Vroklage zich nadrukkelijk tegen Van der Leeuw, en dikwijls niet zonder recht en reden. Immers, hoewel de laatste de post der cultuurhistorische methode van Schmidt c.s. theoretisch nog wel pro memorie wilde uittrekken, heeft hij de resultaten van deze methode in de praktijk genegeerd. Zo kon hij, terwijl Schmidt met de feiten aantoonde, dat God op zijn minst een der oorspronkelijke gegevens in de geschiedenis der godsdiensten is, ten onrechte volhouden, dat God een laatkomer is, daardoor alleen maar bewijzend dat de phaenomenologie het niet zonder de geschiedenis kan stellen. Aan de andere kant hebben degenen, die niet onder Van der Leeuw's invloed stonden, Schmidt's werk afgewezen mede op grond van Fahrenfort's felle en scherpzinnige critieken. Hoewel daarin veel juist was, hebben zij het kind met het badwater weggegooid. Ook wanneer men het niet altijd met hem eens is, blijft de grootste ethnoloog van onze tijd iemand, waarmee men ernstig rekening dient te houden, en stellig de godsdiensthistorici zullen dat moeten doen. Schmidt's methode is hecht gefundeerd, zijn resultaten stemmen tot nadenken. Daarom is Vroklage's boek een waardevolle aanwinst voor de Nederlandse godsdienstwetenschap, al kan het uiteraard Schmidt's eigen werken niet vervangen. Maar als inleiding op die werken en als zelfstandige samenvatting heeft het betekenis. Daarbij is het bijzonder prettig, dat de schrijver, evenals de grote meester, door het citeren van gebeden en derg. veel aandacht wijdt aan de primitieve religiositeit, een aspect dat bij Van der Leeuw ten behoeve van de rituele, zgn. objectieve aspecten sterk werd verwaarloosd.

Vroklage's scholastische scholing is duidelijk merkbaar in zijn werk. Een van de meest kenmerkende eigenschappen van dit boek is dan ook de steeds herhaalde poging om tot zuivere begripsvorming te komen, een even noodzakelijke als nuttige arbeid, ook als men er, denkend aan het vloeiend irrationele karakter van het object der godsdienstwetenschap, minder van verwacht dan de auteur zelf. Ook bij de behandeling van psychologische vragen valt het accent op het rationele. Soms nauwelijks ontkomend aan een vulgaire bewustzijnspsychologie, soms de aandacht vragend voor belangrijke, maar veronachtzaamde rationele momenten in de religieuze ervaring der primitieven (o.a. de causaliteitsidee), is ook Vroklage helaas gespeend van iedere kennis der dieptepsychologie. Het is bijna komisch om min of meer ex cathedra te horen verklaren, dat van alle patiënten van Freud slechts één een Oedipus-complex heeft gehad en dan nog wel een meisje (p. 368)! Freud wordt éénmaal, Jung helemaal niet genoemd.

De combinatie van een scholastisch-rationalistische denkwijze en een waarde-oordeel, dat gebaseerd is op eigen religieuze vooronderstellingen, maakt dat de schrijver de primitieven soms kapittelt over gebrek aan consequentie (p. 114), gemakzucht (p. 272), vergissingen en foute conclusies (p. 298), waaraan zelfs de primitieven van de grondcultuur zich schuldig maken (p. 104!!), op een wijze die min of meer schoolmeesterachtig is. Wel heel ver waagt de schrijver zich, als hij om zijn stelling te verdedigen, dat religiositeit ook zonder gevoel en affect kan bestaan en ontstaan, het volgende neerschrijft: ,,... hoe zou immers een Engel, een zuivere geest, die geen gevoelsleven bezit, godsdienst kunnen bezitten indien het gemoedsleven noodzakelijk en primair zou zijn voor de godsdienst?" (p. 288). Men kan hiervan niet veel meer zeggen, dan dat bewijzen uit het ongerijmde voortaan ook argumenta ex angelo genoemd kunnen worden.

Het is te begrijpen, dat Vroklage – wanneer hij het niet over de grondculturen van pygmaeën, Vuurlanders, Kurnai etc. heeft – veel aandacht besteedt aan zijn ,,eigen stam": de Beloenezen van Timor, waarover onlangs een driedelige ethnographie van zijn hand posthuum verscheen en over wie hij ook in dit boek interessante en belangrijke mededelingen doet. Deze preoccupatie met het eigen veld vindt men bij vele ethnologen. Toch had in dit algemene werk het accent minder eenzijdig kunnen en moeten zijn: Indianen en Polynesiërs, om twee uitersten te noemen, zijn er bekaaid afgekomen.

De kwaliteiten van dit boek worden bepaald geschaad door de magere en eenzijdige documentatie, een bezwaar dat ook verband houdt met het vorige. De lijst van namen en werken buiten de Anthropos-groep, die men mist en toch redelijkerwijs mag verwachten, zou hier te lang worden. Men vergelijke Vroklage's documentatie met bijv. die van Lowie's ,,Primitive religion", dat óók voor ontwikkelde leken geschreven werd. Dat er in het geheel niet ,,verwezen wordt" in dit boek, valt ook bijzonder te betreuren.

Op onderdelen kan in deze bespreking niet worden ingegaan. Wel dient nadrukkelijk opgemerkt te worden, dat het formaat van de meester de volgelingen niet vrijstelt van een nauwkeurige studie der bronnen. Vroklage citeert – weer zonder enige bronvermelding – een zgn. wiegelied van een Algonkin-stam (p. 101/2), dat ook door Schmidt in ,,Der Ursprung der Gottesidee" en ,,High Gods in North America" een wiegelied genoemd wordt. Uit tekst en context (bij Skinner, The Mascoutens or Prairie Potawatomi. Vol. I. Milwaukee 1924, p. 72) blijkt echter, dat het hier een esoterisch lied betreft uit het ritueel van de vis-clan der Prairie Potawatomi Indianen, dat mythische toespelingen bevat en stellig niet zonder meer als wiegelied geciteerd mag worden.

Ondanks deze critiek is men verheugd, dat ook Nederland een goede godsdienstgeschiedenis-der-primitieven uit de Weense school bezit en men sluit dit boek niet zonder een laatste eresaluut.

F. Sierksma

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

OSCAR CULLMANN, *Petrus, Jünger – Apostel – Märtyrer*, Zwingli Verlag, Zürich 1952, 282 S., geb. Schw.Fr. 20.80.

Er bestond sinds lang, hoe wonderlijk het ook klinken moge, geen wetenschappelijke monographie van protestantse zijde, welke zowel de exegetische en historische als de dogmatische vraagstukken rondom de apostel Petrus in het onderzoek betrok. Thans heeft de Bazeler Nieuwtestamenticus Cullmann ons die geschonken en wel zulk ene, die bewondering verdient om de beheersing van de uitgebreide literatuur, de gedétailleerde behandeling der stof en de uiterst zorgvuldige afweging van wetenschappelijke resultaten en hypothesen of waarschijnlijkheden; tevens om de logische opbouw en de aangenaam leesbare trant van zijn betoog.

Het boek bevat een historisch en een exegetisch-theologisch deel. In het eerste wordt Petrus behandeld als discipel, apostel en martelaar. Blijkens de N.T.-ische gegevens, ook afgezien van Matth. 16 : 17 vlgg., heeft Petrus in de discipelkring een bijzondere plaats ingenomen. Later werd hij de leider van de Jerusalemse gemeente en wijdde zich vervolgens aan de jodenchristelijke zendingsarbeid, welke onder leiding van zijn opvolger Jacobus van deze gemeente uitging. Opmerkelijk is hetgeen Cullmann te berde brengt over de Ebed-Jahve-christologie van Petrus. Of men de tegenstelling tussen Petrus en Paulus als een „Kirchenspaltung" mag karakteriseren, betwijfel ik; veeleer was het een werkverdeling, zonder dat men elkander losliet, waarop dan ook een vergelijking met de tegenstelling Rome-Reformatie niet van toepassing is (43). Petrus' verblijf in Rome acht de schr. waarschijnlijk, ook zijn martelaarschap aldaar, uitsluitend op grond van de vanouds bekende literaire bronnen (van de gegevens in 1 Clemens geeft hij een magistrale analyse), niet van de liturgische teksten of van de archaeologische vondsten. Over Petrus' werkzaamheid in Rome valt niets zekers te zeggen, de traditie van een primaat is laat en onhoudbaar. De befaamde hypothese van Lietzmann, volgens welke in 258 een translatio van de reliquieën van Petrus en Paulus zou hebben plaats gehad, wijst Cullmann als hoogst onwaarschijnlijk af; hij stelt daarvoor in de plaats, dat de betreffende liturgische tekst zou slaan op het begin van de cultus van de beide apostelen in dat jaar. Is het echter aannemelijk, dat deze cultus op eenmaal, op een bepaalde datum, een aanvang zou hebben genomen? De opgravingen onder de St Pieter (waarvan thans de officiële, prachtig uitgevoerde rapporten verschenen zijn), die Pius XII in het Heilige Jaar aanleiding gaven tot de voorbarige mededeling, dat het graf van de apostel zou zijn gevonden, hebben niets zekers daaromtrent opgeleverd. Hoogstens is het aannemelijk, dat de resten van het zgn. tropaeon, waarvan de presbyter Cajus spreekt, gevonden zijn, maar dit gedenkteken had vermoedelijk slechts betrekking op de plaats van terechtstelling van de apostel en trok, blijkens gevonden munten, de verering van talrijke pelgrims gedurende vele eeuwen. Een graf van Petrus is niet aanwijsbaar. De lichamen van de onder keizer Nero terechtgestelden zullen trouwens

wel in een massagraf geworpen of hun as zal in de Tiber gestrooid zijn.

In het tweede deel bespreekt Cullmann de theologische betekenis van Matth. 16 : 17 vlgg. Nadat deze plaats in de vorige en in het begin van deze eeuw door vele protestantse geleerden als onecht was verworpen en sedert Kattenbusch, Heim en K. L. Schmidt weer als echt was aanvaard, neemt ook Cullmann het voor haar echtheid op, maar meent dat zij in het verband van Luc. 22 : 31 thuis hoort, hetgeen hij evenwel niet dwingend bewijzen kan. Duidelijk en overtuigend onderscheidt hij tussen „petra" en „sleutelmacht". Een rots der Kerk is Petrus inderdaad geweest, als eerste leider en theoloog der oergemeente; dit rots-zijn was een „einmalige" functie. De sleutelmacht betreft de leiding van de gehele Kerk en is voor overdracht vatbaar. Ook haar heeft Petrus uitgeoefend, maar uitsluitend van Jerusalem, niet meer van Antiochië of Rome uit, die toentertijd nog slechts locale betekenis hadden. Uit het feit, dat Rome later inderdaad het primaat der Kerk heeft uitgeoefend, te concluderen, dat Jezus' belofte aan Petrus dus op de Romeinse bisschoppen slaat, is een cirkelredenering. Een successio van leiders der gehele Kerk bestaat er sinds Jacobus niet. Maar de leiding in de Kerk is dan ook niet historisch-juridisch gebonden aan de bisschoppen van één centrum, Rome, maar zij is geestelijk en toevertrouwd aan de opvolgers der apostelen in vele centra, of die nu Rome, Antiochië, Constantinopel, Wittenberg, Genève, Canterbury, Stockholm of Amsterdam heten.

Men legt dit boek niet weg zonder verrijkt te zijn door de inhoud, de vorm en de methode. Het zal ongetwijfeld de komende discussie rondom het primaat van Petrus beheersen en wij zijn bijzonder benieuwd, hoe „Rome" er op zal reageren. Cullmann is een fair partner, hij komt haar een goed eind tegemoet.

W. F. DANKBAAR

HEINRICH BOEHMER, *Ignatius von Loyola*, herausgegeben von Hans Leube, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart 1952, 354 S., 11,50 D.M.

Het onderzoek naar de geschiedenis van de orde der Jezuieten heeft zeer veel aan de Leipziger Kerkhistoricus Boehmer te danken. In 1902 gaf hij een vertaling van de Belijdenissen van Loyola, een boekje waardoor wij het innerlijke leven van Ignatius op treffende wijze leren kennen. Bekend is zijn overzicht over de geschiedenis der Jezuieten in de serie „Aus Natur und Geisteswelt", dat in 1921 in een vierde druk verscheen. Von Hoensbroech was er destijds minder over te spreken (Th. L. Z. 1913, no 26; zie ook Th.L.Z., 1921, Sp. 263f.), maar het blijft een onmisbaar boekje voor wie zich in de historie der orde wil verdiepen. Nieuwe vergezichten bracht zijn studie over „Loyola und die deutsche Mystik" in 1921. Zijn belangrijkste geschrift op dit terrein was echter: „Studien zur Gesellschaft Jesu", waarvan het eerste deel in 1914 te Bonn uitkwam. Boehmer had een groter werk over de orde willen geven, maar het was hem helaas niet mogelijk dit boek te voltooien. Het eerste deel was echter een afgerond geheel, waarin het leven en de persoon van Ignatius op treffende wijze werden getekend. De schrijver beschikte over een zeldzame kennis

van de bronnen. Hij was vertrouwd met het Spaans en bezocht in Spanje en Italië alle plaatsen waar Loyola vertoefde. De stijl is voortreffelijk. Men kan gerust zeggen, dat Boehmers deel I de eerste goede biografie over Ignatius bevatte. Eerst na 1914 verschenen er in Europa, en ook in Amerika, boeken over Loyola, die de aandacht verdienen. Geen Protestant, maar ook geen Rooms-Katholiek kan aan Boehmers boek voorbijgaan.

Hans Leube heeft ons nu een nieuwe uitgave van het boek uit 1914 bezorgd. De tekst is grotendeels onveranderd, maar er zijn allerlei aanvullingen en verbeteringen. De Spaanse citaten zijn vertaald en ook verder is er in de noten allerlei gewijzigd. De excursen zijn geheel bijgewerkt en de nieuwste literatuur is opgenomen. Men vindt hier ook het zgn. testament van Loyola.

Wie belangstelt in het leven van Ignatius, neme dit voortreffelijke boek!

VAN RHIJN

STEPHEN SZABO, *De opmars der waarheid. Twintig historische miniaturen*, J. H. Kok N.V., Kampen.

De schrijver, die in Hongarije is geboren en in Amerika heeft gestudeerd, heeft zich ten doel gesteld de voornaamste figuren van het Protestantisme in het kort te schetsen. Zijn definitie hiervan is ruim genomen, want behalve de grote Hervormers vat hij er ook personen onder als Waldez en Wycklif, Hus, Savonarola en Reuchlin. Als hem dit toegegeven wordt, omdat de Amerikaanse lijst van het Protestantisme blijkbaar bredere afmetingen heeft dan de onze, mag worden gezegd, dat zijn boek bijzonder leesbare historische lectuur is. Enigermate vrij beschrijft de auteur zijn hoofdpersonen en de gesprekken, die door en om hen heen zijn gevoerd. Hij blijft hierbij zeer dicht bij de bronnen, maar kan er niet aan ontkomen, dat hij terwille van het verhaal een en ander moet invlechten om de draad van het boek niet los te laten. De Waarheid krijgt in dit boek een sterk accent en is de sleutel, waarin de muziek geschreven is. Om zo levendig mogelijk te kunnen vertellen, heeft Dr Szabo de historische plaatsen zelf bezocht. Met zijn jaartallen-combinaties kan ik mij niet altijd verenigen. Reeds op de eerste twee bladzijden van zijn beschrijving van Waldez (heeft hij heus Petrus geheten?) kan ik het met de datering van de intocht van Alexander III, de gedwongen boetedoening van Hendrik II, het besluit van de aartsbisschop van Lyon en het getuigenis van Arnoldus van Brescia niet vinden. Overigens is dit een vorm van populaire kerkgeschiedschrijving, die zijn verdiensten heeft. Kok gaf het boek, zoals wij dat van hem gewoon zijn, keurig uit.

G. P. v. ITTERZON

HEINRICH BORNKAMM, *Martin Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte* (p. 1–36); – ROBERT STUPPERICH, *Bibliographia Buceriana* (p. 37–96), Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, nr 169, Jrg. 58, Heft 2–1952. Bertelsmann Verlag, Gütersloh.

Het eerste gedeelte van dit geschrift is een rede, die H. Bornkamm 25

Febr. 1951 voor de theologische faculteit in Heidelberg hield n.a.v. de sterfdag van Bucer, 400 jaar geleden.

Aanknopend bij het voor Heidelberg en Bucer zo beslissende feit van Luthers academische rede op 26 April 1518, geeft de schrijver hier een kerkhistorische samenvatting van Bucers betekenis voor de kerk en de maatschappij van de XVIe eeuw en daarna.

Hoe langer hoe meer wordt in de laatste jaren de betekenis van de Straatsburgse reformator geschetst. Zijn pioniersarbeid voor de reformatie in Europa, blijkt, hoewel zijn briefwisseling nog slechts ten dele is uitgegeven, zeer groot te zijn. In de Avondmaalstrijd, de tucht, de diaconale zorg en de confirmatie nam hij een eigen plaats in, waardoor hij niet alleen Calvijn sterk beïnvloedde, maar ook de Anglicaanse en Lutherse kerken. Dat de bovengenoemde rede slechts een overzicht biedt en niet op de details (Keulen blijft onbesproken) ingaat, is van een dergelijke feestrede te verwachten.

Van veel meer belang is dan ook het tweede gedeelte van dit Heft: de titels van Bucers geschriften (151) en van zijn briefwisseling, voorzover uitgegeven, met plaats en tijd van uitgave(n). Na Mentz (1901) bezaten wij geen overzicht hiervan. Nu vele uitgaven en handschriften verbrand zijn in de laatste oorlog, is een correctie en aanvulling op Mentz zeer welkom.

Wij zijn Prof. Stupperich zeer dankbaar voor deze moeizame arbeid. Aan het eind biedt hij een overzicht van de werken *over* Bucer, waarin op pag. 94 de titel van Heppe's opstel in „Aus Theologie und Kirche" onjuist geciteerd is. Jammer is, dat niet alle vlugschriften van Bucer in het Thomas-archief vermeld zijn. G. J. VAN DE POLL

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Traditie in de Reformatie en het Katholicisme in de zestiende eeuw* (Meded. der Kon. Ned. Academie van Wetenschappen, afd. Lett., N.R. 15, 2), N.Holl. U.M., Amst. 1952, gec. f 1,60.

De voornaamste conclusie, waartoe de schrijver, die reeds een en ander over de traditio heeft gepubliceerd, in deze nauwgezette studie komt, is dat de Reformatie in haar strijd tegen de traditio van het Rooms-Katholicisme op haar beurt zelve een traditio van Schriftinterpretatie vormde – hetgeen aan iedere Kerk eigen is – maar dat zij nimmer erkend heeft dat hier traditio tegenover traditio stond. De schrijver laat zien hoe Luther, Calvijn, Melanchthon en Marnix voor het „sola scriptura" opkwamen, doch signaleert tevens de vestiging van een nieuw traditionalisme. Ter Rooms-Katholieke zijde wijst hij op Eck, Hendrik VIII en het Tridentinum. In Trente ging het meer om de traditiones passivae dan om de traditio activa, de functie van het overleveren, het interpreteren van de Schrift en het vaststellen van geloofsdecreten door de Kerk. In deze laatste richting heeft de moderne Rooms-Katholieke interpretatie van het begrip traditio zich vooral ontwikkeld.

Dit alles is bijzonder instructief en geeft de reformatorische theologie aanleiding zich nader rekenschap te geven van haar traditie-begrip. Als

de schrijver zegt, dat de kerkelijke strijd der 16de eeuw tot op grote hoogte een strijd was om de Schriftinterpretatie, dan vraag ik mij echter af of die hoogte wel zo groot was. Ging het Rome in werkelijkheid niet veel meer om het veilig stellen van haar consuetudines door deze als apostolische traditiones, op gezag der kerk aan wie de Heilige Geest gegeven is, te legitimeren? De Schrift-interpretatie was daaraan ondergeschikt. Daarentegen hebben de hervormers, al of niet er van bewust dat ook zij zich op een traditio beriepen en zelf een traditio vormden, naar de Schrift verwezen en tevens het geloof in de Heilige Geest aan de gehoorzaamheid aan de Schrift gebonden.

Dat Karl Barth – zoals de schr. opmerkt – volstrekt geen gezag toekent aan enige traditie der kerk en alleen de Bijbel van moment tot moment de verbinding laat zijn tussen de historische perioden der kerk, wordt gecompenseerd door zijn uiteenzettingen over het belijden der kerk in verantwoording jegens de vaderen, ook die uit de voor-reformatorische periode (Kirchl. Dogm., I/2, § 20, 2). W. F. D.

ANGELUS SILESIUS, *De Hemelse Zwerver*, vertaald en ingeleid door HILBRANDT BOSCHMA, derde druk, N. Kluwer, Deventer, 1952, geb. f 3,45.

Het is prettig dat voor deze vertaling van Der Cherubinische Wandersmann, blijkens het verschijnen van een derde druk, in Nederland belangstelling bestaat. In de eerste plaats omdat Angelus Silesius tot de grote religieuze dichters van de wereldlitteratuur behoort, vervolgens omdat in deze tijd van Zwitserse theologie en existentialisme aan de betekenis van de mystiek te kort wordt gedaan en ten slotte om de zorgvuldige en congeniale vertaling van Hilbrandt Boschma. Het boekje is keurig uitgegeven, maar het valt te betreuren, dat de prijs in vergelijking tot de omvang aan de hoge kant ligt. T. P. V. BAAREN

JKVR. C. M. VAN ASCH VAN WYCK, *Gods werk gaat door*, W. ten Have, Amst. 1952, 256 blz.

Er zijn redenen, dit boek met bijzondere vreugde te begroeten. Vooreerst is het de eerste algemene zendingsgeschiedenis in onze taal; te eenzijdig wordt doorgaans de aandacht in ons land bepaald bij de zending in Indonesië en West-Indië. In de tweede plaats is een zendingsgeschiedenis te midden van de kerkhistorische literatuur geen overbodige weelde; de grootse missionaire ontplooiing in de negentiende eeuw en de wording der jonge kerken in Azië en Afrika in de twintigste eeuw komen gemeenlijk nog te weinig tot haar recht. Dit boek oriënteert de lezer in de boeiende gang der kerk – een verwonderlijk werk Gods – in de wijde wereld. Uiteraard moest de schrijfster zich zeer beperken; hoewel wij hier en daar een grondiger behandeling zouden verkiezen boven veel wat slechts vluchtig kon worden aangestipt, is de keuze der stof over het algemeen weloverwogen en verantwoord. W. F. D.

W. NIGG, *Schilders van het Eeuwige*. Ned. vert. Rob Limburg. Uitg. Ploegsma, Amsterdam 1952, 204 blz.

Dit boek is geschreven om ,,de taal der beelden wederom te laten spreken tot de mensen van deze tijd'' (blz. 22). Daarom behandelt de schrijver vier kunstenaars: Grünewald, Michel Angelo, El Greco en Rembrandt en toont aan hoe zij allen schilders van het Eeuwige wilden zijn.

Zuiver kunsthistorisch beschouwd vraagt men zich bij lezing af of Nigg de werken van deze schilders niet met te veel gewichtige redenatie over hun (vermoedelijke) bedoeling bezwaart, terwijl hij in zijn elevatie over hun ,,niet-alledaagse'' persoonlijkheid de werkelijkheid soms voorbijschiet. Toch is het een boek van groot formaat, waar veel interessant biografisch materiaal in is verwerkt. Daarnaast wil hij door dit boek de moderne mens trachten te bereiken ,,die moeilijker aangesproken wordt door de in het traditionele schema verstarde formuleringen van de dogmatiek'' (blz. 20) en wil hij aantonen hoe deze kunstwerken voor wie haar aandachtig beschouwt, een van twijfel genezende werking kunnen uitoefenen. ,,Slechts de symbolische opvatting (der beelden) vermag door te dringen in het geheim van het Goddelijke'' (blz. 16).

Het moge tot op zekere hoogte zo zijn voor hen die de gave der kunstgevoeligheid hebben ontvangen – voor de tallozen die hiervan verstoken zijn èn voor hen voor wie de waarheid boven de schoonheid gaat, hoe kunstzinnig zij overigens zijn mogen, is het de grootste zegen dat het Woord ,,mens'' geworden is en in het donkere bestaan klare taal heeft willen spreken, verstoken van alle diepzinnigheid der symboliek.

M. H. REUCHLIN

PRACTISCHE THEOLOGIE

DIETRICH BONHOEFFER, *Leven met elkander*. Vertaling J. Hulsebosch. Boekencentrum, Den Haag, 1952. Ingen. f 2,50.

Ook in het oorspronkelijk had ,,Gemeinsames Leben'' reeds bekendheid gekregen in Nederland. In vertaling kan het nu in nog bredere kring zijn diensten bewijzen. Men denke vooral aan kringwerk. Het boekje is pastoraal-practisch van aard en handelt over de wijze, waarop het christelijk gemeenschapsleven in gezin, internaatsverband en gemeente gestalte kan krijgen. Hierbij wordt uitgegaan van de gedachte, dat geen christelijk ideaal moet worden verwerkelijkt, maar dat we in Christus met elkaar eenvoudig gemeente zijn en daaruit mogen leven. Allerlei fijne en verrassende opmerkingen treffen. ,,Zo zal ze (de christelijke liefde) meer met Christus over de broeders spreken dan met de broeder over Christus'' (25).

Becritiseren moet men eigenlijk een dergelijk appellerend boekje niet, vooral als men bedenkt, dat het als het ware het goddelijk imprimatur gekregen heeft door de marteldood van deze Christus-getuige. Ondanks het korreltje individualistisch piëtisme dat de Lutheraan Bonhoeffer een gereformeerde tong doet proeven heb ik het met veel dank gelezen.

TH. C. FREDERIKSE

ROB LIMBURG, *Het vergeten Evangelie.* Erven J. Bijleveld, Utrecht. 1952. Geb. f 4,90.

De schrijver, kennelijk een niet-theoloog, wil „een poging wagen om door de (in de loop der eeuwen reeds aardig dik geworden) laag theologische overwoekering heen te dringen tot Jezus van Nazareth zelf en tot de blijde boodschap van het Godsrijk, zoals Hij deze bracht..." (7). Voor deze poging maakt hij echter vanzelfsprekend wel gebruik van de onderzoekingen van allerlei theologen, waarbij het jammer is, dat hij de hypothesen en voorlopige resultaten van het critisch bijbelonderzoek oncritisch gebruikt. Zo wordt dit levendig geschreven boekje ontsierd door een wel wat zelfverzekerde toon. De schrijver blijkt gegrepen te zijn door de opvattingen van Albert Schweitzer over de consequente eschatologie. In Jezus is het Koninkrijk daar. Dit is het vergeten evangelie en niet, dat Jezus voor onze zonden stierf. In de constructies over de ontwikkeling van het jonge christendom, doet de schrijver soms even aan de Tübingers denken. Ook gedachten van Sohm over de tegenstelling van Kerk en recht komen even naar voren. In zijn opvatting over het Oude Testament is Marcion aan het woord. Over de opstanding laat de schrijver zich slechts zeer vaag uit. Men leze dit prikkelende boekje critisch. TH. C. F.

KARL PRELLE–FRITZ SCHIPPER, *Biblische Geschichten.* Auslegungen und Arbeitshilfen für den Unterricht. Band I: Neues Testament. München, 1952², 203 SS.

Een handboek voor de catechisatie ten dienste van de catecheet. De methode is op de zelfwerkzaamheid der leerlingen ingesteld, die in kleine discussiegroepen de betrokken geschiedenis moeten opbouwen en gestelde opgaven samen moeten bespreken. De stof bestaat in dit deel uit 66 gedeelten uit het N.T. Een korte uitleg gaat aan elke pericoop vooraf. Bij de methode treft het modern-didactische inzicht wat te onzent zo sterk door Dr ten Have is bepleit, maar het gehalte der vragen en opgaven stelt teleur. Het boek is thetisch, om niet te zeggen stichtelijk en vangt geen vragen op, die leven bij de moderne jeugd. Het lijkt mij alleen bruikbaar in een onaangevochten beschermd kerkelijk milieu.

Waardevol zijn de vele verwijzingen naar parallelle bijbelplaatsen. De korte uitleggingen bevatten veel goede opmerkingen en zouden ook als homiletische toelichtingen zeer bruikbaar zijn. TH. C. F.

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

NICOLAI HARTMANN, *Der Denker und Sein Werk.* Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie herausgegeben von HEINZ HEIMSOETH und ROBERT HEISZ, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952. 312 S. D.M. 19.80.

Het is steeds een hachelijke onderneming, een verzameling verhandelingen ter ere van een bepaalde persoon uit te geven. De lezer komt in een dergelijk werk allerlei opstellen tegen, die met de betrokkene en zijn werk

weinig te maken hebben; hij vindt er in, die hem zeer boeien en andere, die hem slechts matig belang inboezemen. Dergelijke bundels plegen dan ook geen best-sellers te zijn.

Het ligt voor de hand, dat de leerlingen en vrienden van Nicolai Hartmann na diens dood de behoefte hadden, zich rekenschap te geven van zijn wijsgerig levenswerk. Dat doen zij in het onderhavige werk. Het bevat een beschrijving van de persoon van de filosoof en een uitgebreide bibliografie, ook van wat er over hem verschenen is. Het boek begint met een fraai en zeer kenmerkend opstel van Hartmann zelf, „Das Ethos der Persönlichkeit", waarin een typisch idealistische opvatting omtrent persoon en persoonlijkheid en in verband daarmee ook over de liefde ontwikkeld wordt. Het boek geeft ook het belangwekkende protocol van een wijsgerige discussie van Hartmann met zijn leerlingen.

Het grootste gedeelte wordt ingenomen door verhandelingen over Hartmann. Zij houden zich inderdaad met de filosoof zelf bezig, waardoor het werk aan een bezwaar tegen dergelijke bundels ontkomt. Ook verder houdt men zich vrij goed aan opzet en doel van het boek. Deze zijn blijkens het „Vorwort" de volgende: „Die Abhandlungen die hier gesammelt dargeboten werden, dem Fortwirken des Denkers gewidmet, kreisen um das Werk und um das philosophische Leben, das in diesem Werke sich vollendete. Sie wollen nicht so sehr darstellen und darstellend würdigen, sondern zur Fruchtbarkeit der Ansätze, der leitenden Gedanken und der Art dieser Daseins- und Welterschlieszung das ihre sagen." Niet alle schrijvers blijven aan dit programma getrouw; er zijn er, die niet veel meer doen dan refereren en slechts een enkele kritische opmerking maken en verder het belang van Hartmanns denkbeelden onderstrepen. Er zijn echter ook andere en deze overwegen. Er staan fraaie opstellen in de bundel.

Bijdragen leverden: Robert Heisz, Eduard Spranger ,Ingetrud Papse, Otto Friedrich Bollnow, Helmuth Plessner, Joseph Klein, Hans Pichler, Heinz Heimsoeth, Hermann Wein, Hans Joachim Möfert, Eduard May, Max Hartmann en Gottfried Martin terwijl Theodor Balauff de bibliografie verzorgde.

H. DE VOS

H. VAN PRAAG, *Gesprek tussen Oost en West.* Vogelvlucht-serie, onder redactie van Dr F. Boerwinkel en H. van Praag. Het Wereldvenster, Baarn 1952, 89 blz., f 2,25.

Vier personen, een Nederlands philosoof, een israëlische philoloog, een chinese socioloog en een amerikaanse historicus houden elk een referaat over de toekomstige verhoudingen tussen Oost en West en het daarmee samenhangende vraagstuk van de historische ontwikkeling. Doel vinden allen in de humaniteit, die steeds meer zal doorbreken. Tekenen daarvan ziet men in het oecumenisch besef der Kerken, het wereldfederalisme en een radicaler socialisme. De grondslag van dit alles is het betoog van de philosoof, dat wie historisch wil denken, een beslissing moet durven nemen.

Een geschriftje, dat men niet leest zonder de nodige vraagtekens te zetten, hetgeen misschien ook wel de bedoeling ervan is.

B. KLEIN WASSINK

NIKOLAJ A. BERDJAJEW, *Mijn weg tot zelfkennis*. Autobiografie. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1952, 348 blz.

Een boeiend boek, waarin de biographische bijzonderheden slechts dienen ter verduidelijking van de wijsgerige ontwikkeling, die B. heeft doorgemaakt. In een andere recensie van dit boek is al eens de vraag gesteld, of B.'s wijsbegeerte nog christelijk humanisme was of niet meer. Zelf rekent B. zich niet zonder meer tot het officiële Christendom en uitvoerig gaat hij op zijn bezwaren daartegen in, zonder nochtans de band geheel te willen doorsnijden.

Alle nadruk valt bij hem op de mens en „ook het Christendom zelf begreep ik als verdiept anthropocentrisme" (193). Het is echter juist in de mens, dat ook God in het wijsgerig vizier komt: „de idee van God is de meest grootse menselijke idee" (213) en „van de mens is niet alleen het menselijk lot afhankelijk, maar ook dat van God" (211). Het gaat om het antwoord dat de mens geeft, nl. dat van het vrije scheppen, de creatieve acte waarvan B.'s eigen leven vervuld is geweest. „Het thema van het scheppen maakte voor mij deel uit van het fundamentele christelijke thema van de Godmenselijkheid; het wordt door het godmenselijk karakter van het Christendom gerechtvaardigd" (213). B. noemt zichzelf dan ook „christelijk theosoof" (291).

Dit zijn slechts enkele grepen uit deze weg tot zelfkennis van een der groten van onze tijd; een weg die telkens weer boeit door de vraag naar en de beleving van God, door haar appèl op waarachtige humaniteit, en toch een weg, die niet zonder meer de onze is, juist in de fundering van die humaniteit en in de inhoud van de Godsopvatting. Is B. hier beïnvloed door het oosters-orthodoxe christendom en haar verwerking van de Sophia en de Incarnatie? In elk geval een boek, dat de lezer niet loslaat na het beëindigen van de laatste pagina. Uitgave en vertaling zijn goed verzorgd. B. KL. W.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken en tijdschriften ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

G. BRILLENBURG WÜRTH en W. A. WIERSINGA, *Het Evangelie in een ontkerstende wereld*, Kok, Kampen 1953, 239 blz., geb. f 8,90.

E. H. PALMER, *Scheeben's Doctrine of Divine Adoption* (diss. V.U.), Kok, Kampen 1953, 202 p.

JOHN MC KNIGHT, *The Papacy*, Mc Graw Hill, Londen (Imp. Meulenhoff en Co, Amst.) 1953, 400 p., geb. f 13,25.

A. M. J. VAN OVERVELDT, *De dualiteit van kerkelijk en burgerlijk huwelijk*, W. Bergmans, Tilburg 1953, 229 blz., gec. f 7,90.

P. DUMONTIER, *Saint Bernard et la Bible*, Desclee de Brouwer, Bruges 1953, 188 p., Fr.b. 160.

J. VERKUYL, *Zijn alle godsdiensten gelijk?* Wereldvenster, Baarn 1953, 127 blz., ing. f 3,50, geb. f 4,90.

A. BÉNOIT, *Le Baptême chrétien au second siècle*, Presse Univ. de France, 108 Boul. St. Germain, Paris 1953, 242 p., fr. 1000.

L. KÖHLER, *Der hebräische Mensch*, Mohr, Tübingen 1953, 181 S., D.M. 7,20.

E. FUCHS, *Was ist Theologie?*, Mohr, Tübingen 1953, 44 S, D.M. 3,80.

A. BERTHOLET, *Grundformen der Erscheinungswelt der Gottesverehrung*, Mohr, Tübingen 1953, 68 S., D.M. 3,80.

H. PLEYEL, *A Survey of the History of the Church of Sweden*, Gleerup, Lund 1952, 12 p.

H. PLEYEL, *Die Erforschung des religiösen Volkslebens in Schweden*, Gleerup, Lund 1953, 16 p.

B. STRÖMBERG, *Liturgiska Termer i äldre Svenska Urkunder*, Gleerup, Lund 1953, 26 p.

KAJ MUNK, *De Heren Rechters*, Daamen, 's-Grav. 1953, 23 blz., ing. f 1,75.

KAJ MUNK, *Liefde*, Daamen, 's-Grav. 1953, 102 blz., geb. f 4,90.

H. FRHR. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Mohr, Tüb. 1953, 339 S., D.M. 35,—.

J. GROEN, J. J. G. PRICK en H. FABER, *Psychosomatiek, Geneeskunde en Mensbeschouwing*, Scheltema en Holkema, Amst. 1953, 67 blz., ing. f 3,90.

JAMES O'FLAHERTY, *Unity and Language, A Study in the Philosophy of J. G. Hamann*, Univ. of N. Carolina, U.S.A. 1952, 121 p.

E. A. NIDA, *How the Word is made Flesh*, Theol. Seminary, Princeton N.Y. 1952, 34 p.

F. W. GROSHEIDE, *Hebreeën* (Korte Verkl. H.S.). Kok, Kampen 1953, 199 blz., geb. f 5,50.

D. DEDEN S.C.J., *De kleine Profeten*, Romen en Zoon, Roermond 1953, 234 blz., ing. f 7,90.

M. G. DE BOER, *Een wandeling door Oud-Amsterdam* (1544), H. Meulenhoff, Amst. 1952, 140 blz., geb. f 8,75.

TH. L. HAITJEMA e.a., *Een proeve van actueel belijden*, H. Veenman & Zonen, Wageningen 1953, 103 blz., ing. f 2,—.

J. M. GERRITSEN, *Het apostolische ambt*, U.M. Holland, Amst. 1953, 127 blz., ing. f 3,90.

A. G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie biblique*, II, A. et J. Picard, 82 Rue Bonaparte, Paris 1953, 517 p., fr. 2250.—.

G. CH. AALDERS, *Het Hooglied* (Korte verkl. der H.S.), Kok, Kampen 1953, 148 blz., geb. f 4,25.

B. GUSTAFSSON, *Socialdemocratien och Kyrkan* 1881–1890, Svenska Kyrkan Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1953, 420 p., Kr. 27.—.

W. G. OVERBOSCH, *Opstanding*, U.M. Holland, Amst. 1953, 259 blz., geb. f 7,90.

G. VAN LEEUWEN, *Om de Jeugd of om de kerk?*, Daamen, 's-Grav. 1953, 117 blz., gec. f 3,25.

Filosofie en Geloof (Publicatie van Ned. Gesprekcentrum), W. P. van Stockum, 's-Grav. 1953, 44 blz.

A. J. BRONKHORST, *Rondom* 1853, Boekencentrum, 's-Grav. 1953, 144 blz., ing. f 3,25.

De Bijbel in 't kort en in eenvoudiger Nederlands, Uitgeverij Born, Assen 1953, geb. f 7,90.

I. KOLOGRIVOV, *La Verbe de Vie*, Ed. Beyaert, Bruges 1951, 260 p., fr.b. 84.—.

I. A. DIEPENHORST, *Het vraagstuk van de Oorlog*, J. Niemeyer, Groningen 1953, 51 blz.

P. A. ELDERENBOSCH, *De oplegging der handen* (diss. Amst.), Boekencentrum, 's-Grav. 1953, 156 blz., ing. f 6,50.

TIJDSCHRIFTEN

Kerkedienst, Maart 1953. H. Berkhof Pastoraal karakter der prediking. M. Hinlopen, Profetische prediking. H. Jonker, A. de Wilde, S. H. Spanjaard, J. G. Woelderink, Nood der prediking. P. J. Roscam Abbing, Organisatie van het pastoraat.

Kerk en Eredienst, Maart 1953. J. N. Bakhuizen v. d. Brink, Apost. successie en liturgie. J. Plooy, Heeft de eredienst mysterie-karakter? A. Faber, Dienstboek Ned. Herv. Kerk dl. III. J. M. Gerritsen, Conferentie I.L.A.F.O., Lund '52. A. Köberle, De mens tussen hemel en aarde.

Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis. N.S. XXXIX, afl. 4 (1953). R. Boon, De eerste drie geschriften van Martin Bucer. B. Voets, Hebben de Augustijnen van Enkhuizen invloed gehad op de Hervorming? A. Hallema, 10 Jaren uit de gesch. der Herv. kerk te Breda en in W. Brabant 1590—± 1600.

Kerk en Theologie, Jan. 1953. A. J. Rasker, Naar zijn gewoonte. W. J. N. de Wilde, Geeft de Bijbel richtlijnen voor Prot. kerkbouw? S. P. Tabaksblatt, Paasavondmaal en Offerande. J. v. Dullemen, Newman en Reformatie. A. J. Bronkhorst, Cullmann – Petrus. A. F. N. Lekkerkerker en G. C. v. Niftrik, Kroniek. – April '53. A. J. Bronkhorst, 19 eeuwen herdersstaf. A. A. v. Ruler, Grenzen der prediking. A. F. N. Lekkerkerker, Ambt in Herv. Dienstboek. G. A. v. Peursen, Exist. phil. en chr. verkondiging. A. F. N. Lekkerkerker en G. C. v. Niftrik, Kroniek.

Forum, 1953, 2. G. J. Hoenderdaal en A. N. v. Rooy, artt. over Kruiskerk te Amstelveen en St Josefskerk te Amst. W.

The Ecumenical Review, Jan. 1953. A. C. Craig, Scottish Reflection on Lund. A. G. Hebert, Post-Lund Consultation. H. M. Walz, Signs of Renewal in the Eur. Churches. A. A. Brash, Ecum. Attitude in the Antipodes. C. E. Schneider, Ecum. Reformation. R. E. Nelson, Christian Courtesy. J. C. Mota, Evangelism and Unity in Brazil. – April 1953. E. de Vries, The Churches and the Problems of Social and Economic Development in S. and S. E. Asia. D. T. Niles and D. G. Moses, Mission and Unity. P. Devanandan, Relevance of Christian Hope to our Time. O. F. Nolde, Our World Peace Movement.

Irenikon, 4me trim. 1952. Ch. Moeller, Tradition et Oecuménisme. Un moine de l'Eglise d'Orient, Sur l'usage de la Prière de Jésus. – 1 er trim. 1953. P. Bratsiotis, Résurrection du Christ dans l'Egl. orthod.

I. H. Dalmais, Doctrine ascétique de St. Maxime le Confesseur.

The International Review of Missions, Jan. 1953. Survey 1952. W. O. Fitch, The Christian in the Totalitarian State. H. R. T. Brandreth, Reflexions after Lund. W. A. Smalley, Missionary Language Learning. – Apr. 1953. W. Stewart, The Sending of the Missionary. K. S. Latourette. The Light of History on Current Miss. Methods. H. Kraemer, The Chr. Church in Non-Communist Muslim Asia. K. Cragg, The Arab World and the Chr. Debt. E. F. F. Bishop, Methodism from Tunis to Algiers. H.T. Gonin, Missions of the Dutch Ref. Church in S. Afr. K. Mason, Christian Share of Melagasy Literature.

The Harvard Theological Review, Oct. 1952. A. Darby Nock, Roman Army and Roman Religious Year. E. H. Kantorowicz, Deus per Naturam, Deus per Gratiam.

Theol. Literaturzeitung. Dez. 1952. M. Black, Gesch. des Syr. Ev. textes. W. Vollborn, Problem des Todes in Gen. 2 u. 3. K. Stendahl, Kerygma u. Kerygmatisch. H. Schlyter, Mission in schwed. exeg. u. system. Theol. T. Rost, Palästina-Handschriften, 23. – Jan. 1953. L. Fendt, Heut. Stand der Forschung über das Geburtsfest Jesu am 25. XII u. über Epiphanias. G. Harbsmeier, Theol. als kirchl. Wissenschaft. W. Pannenberg, Analogiegedanke bei Karl Barth. – Febr. 1953. H. Lilje, Gegenw. Stand der ökum. Bewegung. O. Michel, Tradition u. Interpretation. R. Herrmann, Dogmengesch. der Frühscholastik. H. v. Campenhausen, Konzil v. Chalcedon.

Theology Today, Jan. 1953. John A. Mackay, Church Order. J. L. Hromádka, Social and cultural Factors in our Divisions. A. McLeish, Indigenous Expansion of the Church. N. V. Hope, Church and Religion in Scotland. H. P. van Dusen, Councils in crisis.

Geref. Theologisch Tijdschrift, 1952, 6. G. M. den Hartogh, F. Lion Cachet en zijn licentiëring te Amst. J. Ridderbos, Bindend karakter van ,,le dawîd'' i.d. Psalmen. – 1953, 1. F. W. Grosheide, Visioen of werkelijkheid (Openb. 4). G. Ch. Aalders, Herv. (Geref.) eredienst. H. M. Matter, N. T. en de logica. A. M. Lindeboom, Abr. Kuiper en ,,Jan Rap en zijn maat''. – 2. I. A. Diepenhorst, Een Reform. philosophie getoetst. F. W. Grosheide, Rom. 11:26. W. H. Gispen, Een boek over de Gesch. v. Syrië (Hitti).

Vox Theologica, Febr. 1953. M. A. Beek, Martin Bubers Bijbelvertaling. K. H. Miskotte, Buber en het chassidisme. – Apr. '53. R. G. H. Boiten, Armin. invloeden in de Angl. Kerk tot de Revolutie. G. J. Hoenderdaal, Theol. en literatuur. L. W. Nauta, Dostojewski.

Studia Catholica, Juli 1952. P. Haneveer, Betekenis v. h. sacramenteel merkteken voor het sacr. genadeleven (II) R. Kuiters, Cat. Romanus en ,,Casti Connubii'' over de zin v. h. huwelijk. M. F. A. Brok, Theodoretus v. Cyrus' ,,Graecarum Affectionum Curatio'' als apol. werk. – Sept. '52. P. Haneveer, Sacramenteel merkteken (slot). M. v. Straaten, Hylemorphisme in ant. wijsbegeerte.

Wending, Jan. 1953. P. Minderaa, Henriette Roland Holst †. H. Brugmans, Paradijs van Giraudoux. A. Th. v. Leeuwen, Oorlog als ultima ratio. J. A. Coltov, Arbeid in Israël. R. Hooykaas, Hervorming en

Natuurwetenschap. H. C. Touw, Kerkel. kroniek. J. G. Bomhoff, Proza-kroniek. – Febr. 1953. J. Winkler, Munk en zijn christendom. F. de Jong, Henr. Roland Holst en het Socialisme. C. J. Dippel, Techniek en Cultuur. J. Brinkerink, Amerik. en Ned. Theol. opleiding. J. M. de Jong, Theol. lit. P. J. Bouman, Soc. lit.

Theologie en Practijk, Winter 1952. N. v. d. Zijpp, Doopsgez. kanselboek. C. J. Bleeker, Betekenis v. d. zee voor de bewoners der lage landen. H. Faber, Oxford 1952. C. Boer, Invloed, functie en verantw. van de vorm in de kerk. A. de Wilde, Mensel. waardigheid. – Voorj. 1953. C. W. Mönnich, Kerkel. ambt en alg. priesterschap in het Kath. J. Brugman, Femin. beweging in Egypte. A. de Wilde, Herfst en lente in de Christenheid. R. Miedema, Wegen en grenzen.

Musica Sacra, Febr. 1953. W. Mudde, Introitus. W. Ehmann, Westfaalse kerkmuziekschool in Herford. W. Mudde, Koor- en Orgeldienst (X). H. Stam, Moderne muziek (II). – Apr. '53. W. J. Kooiman, Lit. leven in de Luth. Kerk in Am. L. Erné, Orgel te Elst. H. Stam, Mod. muziek.

Vigiliae Christianae, Jan. 1953. Chr. Mohrmann, Sur l'histoire de Praefari-Praefatio. G. Zuntz, Euthalius = Euzoius? W. Völker, Basilius Ep. 366 und Clem. Alex. M. Verheyen, Regula Sancti Augustini. – Apr. '53. A. Cabaniss, The Harrowing of Hell, Ps. 24 and Pliny the Younger. W. Schmid, Opfersprache in Plinius' Christenbrief. Dom M. Huglo, L'Auteur de l'Exultet pascal. A. Hudson-Williams, Notes on the Text and Interpretation of Arator. G. Pfligersdorfer, Andronikoss von Rhodos u. die Postprädikamente bei Boëthius.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Oct./Dec. 1952. L. Cerfaux, La mission de Galilée dans la tradition synopt. II. J. Coppens, La prophétie de la 'Almah. G. Thils, L'évolution du dogme dans la théol. catholique. R. Aubert, L'institution et l'événement (Leuba).

Revue biblique, janv. 1953. M. E. Boismard, Constitué Fils de Dieu (Rom. 1:4). D. Barthélemy, Redécouverte d'un chainon manquant de l'Histoire de la Septante. H. B. Rosen, La phonologie de l'hébreu biblique J. P. Audet, Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline. R. de Vaux, Fouille au Khirbet Qumrân.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 1952, 4. T. Boman, Fil. 2:5–11. Kr. Dale, Melanchtons teologi og laeren om lovens tredje bruk.

Theologische Zeitschrift (Basel), Jan./Febr. 1953. S. Mowinckel, Psalm des Habakuk. O. Moe, Das irdische u. das himml. Heiligtum (Hebr. 9:4 f.). W. Vischer, Der neue Staat Israël u. der Wille Gottes.

BERICHTEN

XIème Congrès International de Philosophie, Bruxelles 20–26 août 1953.

Le Congrès comprendra *a*) des membres actifs (cotisation de 500 fr. b.), qui participent à tous les travaux du Congrès et reçoivent les volumes des Actes; b) des membres adhérents (cotisation de 200 fr. b.), qui peuvent assister à toutes les manifestations du Congrès, mais ne reçoivent pas les Actes et ne sont pas autorisés à présenter de communication ni à prendre la parole aux séances.

Des séances plénières se tiendront de 10 à 12.30 h. et des séances de section auront lieu de 15 à 18 h.

Le Comité envisage de grouper les communications sous les rubriques suivantes: Théorie de la philosophie; Epistèmologie, Metaphysique; Logique formelle et philosophie des sciences déductives; Philosophie des sciences de la nature; Psychologie philosophique; Philosophie du langage; Philosophie de l'histoire; Philosophie sociale; Philosophie politique, Philosophie du droit; Morale; Esthétique; Philosophie de la religion; Histoire de la philosophie.

Toute communication d'intérêt philosophique sera acceptée. Le Comité se réserve le droit d'écarter les communications qui ne répondent pas à ce critère.

Secrétariat: Ch. Perelman, 32 Rue de la Pêcherie, Uccle-Bruxelles.

Het Haags Genootschap tot verdediging van de Christelijke godsdienst schrijft de volgende prijsvraag – om beantwoord te worden vóór 1 Mei 1955 – uit.

„Het Haags Genootschap vraagt een oordeelkundig overzicht van de onderzoekingen naar herkomst, karakter en godsdienst-historische achtergrond van het vierde evangelie."

Heemstede, Heemsteedse Dreef 97 De Secretaris, Dr A. H. Haentjens

HET APOSTOLAAT IN EUROPA IN HET LICHT VAN ENKELE ERVARINGEN VAN DE ISLAM-ZENDING[1])

DOOR

J. C. HOEKENDIJK

Utrecht

Het moet er al wel heel bedenkelijk uitzien met het Apostolaat in Europa, wanneer zelfs van de ervaringen van de Islam-Zending al „licht" op onze situatie wordt verwacht.

Haast geen aspect van het zendingswerk is er toch denkbaar, waarin wij zo doorlopend tot verlegenheid en zelfs tot vertwijfeling worden gebracht. „Er is geen godsdienst waaraan de Zending zich resultaatlozer heeft afgebeuld en de vingeren tot bloedens toe heeft stukgekrabt dan aan de Islam"[2]).

Op conferenties wordt al openlijk over „le bloc inconvertissable" gesproken; de oude Kerken in het Midden-Oosten zijn vaak zo diep doordrongen van de onmogelijkheid om een Muslim te bekeren, dat zij elke poging daartoe resoluut afraden[3]); elders wordt, zonder al te grote verontrusting, aanvaard, dat kruis en halve maan het territoir onder elkander hebben verdeeld en spant men alle krachten in om de status quo te handhaven. Tevergeefs overigens: in Egypte bijvoorbeeld verliest de Koptische kerk jaarlijks ongeveer 1000 harer leden aan de Islam.

Deze „Grosse Wegbestreiter des Christentums" (J. Richter) begeleidt ons als een tergende ergernis en als een duister raadsel. Met scherpzinnigheid wordt voorgerekend, dat deze religie zo weinig diepgang heeft, dat zij de mens nooit blijvend zal kunnen boeien. Intussen kunnen wij constateren, dat zij deze mens toch in haar ban houdt en in hem een loyaliteit wekt, die ook voor het martelaarschap niet terugdeinst.

Theologisch weten wij met de Islam ook niet goed weg. Met het Communisme het enige grote wereldsysteem dat bewust *post*-christelijk wil zijn, moet de Islam noodzakelijkerwijze *anti*-christelijk worden: „Religion-gewordenes Anti-christentum"[4]). Hanteert God

---

[1]) Lezing op de Hervormde Predikantenvergadering, Utrecht, 15 April, 1953.

[2]) H. Kraemer, *De Islam als Godsdienstig en als Zendingsprobleem*, 's-Gravenhage, 1938, blz. 7.

[3]) G. M. Wysner, *Near East Panorama*, New York, 1950, p. 71.

[4]) H. G. Corsepius, *Der Islam im Angriff*, 1938.

hier Zijn tuchtroede over een vervallen kerk? Is de Islam Zijn paedagoog, die ons leren moet "Gott furchten und beten, sonst verfaulen wir gantz in Sunden und Sicherheit, wie bisher geschehen"[1]). Gaat hier Gods belofte aan Ismaël in vervulling? (I. da Costa, Hagar), of kunnen wij denken aan een christelijke haeresie, zoals vanaf Johannes Damascenus tot op Arnold Toynbee wordt gesuggereerd?

Het is niet te verwonderen, dat wij in vele verhandelingen over de Islam-zending een ondertoon van radeloosheid beluisteren. Herhaaldelijk heeft men voorgesteld om het zendingswerk maar te concentreren op het (nog) niet-geïslamiseerde deel der wereld[2]). Immers, „indien een heiden eenmaal tot de Islam is overgegaan, wordt hij zelden of nooit weer afvallig", daarom zal het er allereerst om moeten gaan de wedloop tegen de Islam in de bezetting van de „heidense" wereld te winnen.

Zo nu en dan wordt weliswaar verzekerd, dat het met de macht van de Islam weldra gedaan zal zijn[3]), maar zulke optimistische voorspellingen treden wij met een onverholen scepsis tegemoet. Wij zijn nog niet vergeten hoe de grootste autoriteit op het gebied der Islam-zending, Dr S. M. Zwemer, in zijn boek *The Disintegration of Islam*, 1916, de doodsklok luidde over wat hij een stervende religie waande, om zich enkele jaren later genoopt te zien dit beeld te corrigeren en van een onverwachte renaissance van de Islam te gewagen[4]).

In de Great Society die ook onstuitbaar de Islamwereld binnendringt hebben wij een geheime bondgenoot vermoed; alle mogelijke -ismen aan onze zijde gewaand om dit hechte bolwerk van de Islam te helpen slechten. Wij hebben hulp verwacht van het Westers onderwijs en van het nationalisme, dat immers een interreligieuze loyaliteit aan de „natie" zou wekken. Al die verwachtingen liepen op teleurstellingen uit.

Het dogma kon worden aangerand; het gehele theokratische levensbestel worden uitgehold; het middeleeuws-„feodale" klimaat, waarin naar onze voorstelling de Islam alleen maar kan gedijen,

---

[1]) Luther; over zijn houding t.o. de Islam: H. Lamparter, *Luthers Stellung zum Türkenkrieg*, München, 1940; C. Umhau Wolf, in Moslem World, 1941, p. 161 ff.

[2]) Voor Indonesië werd dit voorgesteld door Dr N. Adriani in zijn bekende rede *Het Mohammedaansche gedeelte van Ned.-Indië als Zendingsgebied*, (1907), in *Verzamelde Geschriften*, I, Haarlem, 1932, blz. 160vv.

[3]) Vgl. wat H. Schaeder schreef in R.G.G. ², III, Sp. 424.

[4]) Namelijk in zijn inaugurele rede, Princeton, 1930, samengevat in Evang. Missions Magazin, 1931, S. 293. Over S. Zwemer cf. nu de biografie van J. Christy Wilson, *Apostle to Islam*, Grand Rapids, 1952.

worden ingeruild voor een „moderne" leefwijze; al te voorbarig werd verzekerd „Modern Islam is Islam no longer" – en toch bleef daar dit weerbarstig raadsel, dat niet slechts de stormen der geschiedenis trotseerde, maar bovendien krachten losmaakte om zelfbewust en zegevierend de opmars door de landen voort te zetten.

In de laatste jaren heeft de Islam het aangedurfd om voor het critisch forum der volkeren in het theokratisch experiment van Pakistan een practische apologie te leveren. Het is bekend, dat ook in Indonesië krachtige groepen hunkerend naar een dergelijke kans uitzien.

Ook een vluchtige kennismaking met de geschiedenis van de Islamzending[1]) zal uitwijzen, dat de christelijke Kerk door de Islam overrompeld en van haar à propos gebracht werd. Zó zeer, dat zij een *eigen* houding nauwelijks heeft kunnen vinden, maar door de Islam de *plaats* van ontmoeting liet bepalen en zich de *wijze* van ontmoeting liet voorschrijven.

Evident is dit bij de kruistochten en „The Great Controversy", die de eeuwen door gevoerd werd.

Bij alles wat zij verder nog waren, werden de *kruistochten* ook als „zendingsmiddel" gewaardeerd. Als zodanig waren zij „un pendant exact du djihād musulman[2])". Vanaf de XIIIe eeuw wordt de critiek op de kruistocht als „bekeringsmiddel" steeds duidelijker gehoord[3]), maar nog de ontdekkingstochten, die de moderne tijd inluidden, werden met missionnaire bedoeling als kruistochten ondernomen. Vasco da Gama en Columbus wisten zich verlate kruisvaarders, die ook door het zwaard het Evangelie in de gehele wereld wilden verbreiden en daartoe het Islam-bloc, dat de weg naar het Oosten versperde, moesten omvaren[4]). In ieder geval werd deze westerse expansie door de Islamwereld als een voortgezette kruistocht ervavaren: „un pendant exact du djihād".

Ook de *Controverse* werd gevoerd naar de regels, die de Islam voorschreef. Aanvankelijk werd in de christelijke polemiek hooghartig de spot gedreven met de feitelijke of vermeende ongerijmdheden in de Koran. Vele geschriften verraden een innerlijke onzekerheid, die openbaar wordt in het veelvuldig gebruik van het tu-quo-

---

[1]) J. T. Addison, *The Christian Approach to the Moslem, A Historical Study*, New York, 1942.

[2]) M. Villey, *La Croisade*, Caen, 1942, p. 32.

[3]) P. A. Throop, *Criticism of the Crusade*, Amsterdam, 1940.

[4]) J. Hashagen, *Europa im Mittelalter*, München, 1951, S. 405 ff.

que-argument. Angstvallig probeerde men het christelijk geloof respectabel en intellectueel aannemelijk te maken. In de afweer van de ander, gebruikmakend van dezelfde wapenen als door hem gehanteerd, trachtte men zelf weer moed te vatten. Von Grunebaum heeft de stijl van deze oude polemiek juist gekarakteriseerd, wanneer hij daarover schrijft: 'There is always, even in the most aggressive and contemptuous discussions of Islam, an element of apologetic selfdefence in the utterances of the christian writers, almost a touch of propaganda for the home-front. It is as if only the most derogatory presentation of the despicable but powerful enemy could allay the secret suspicion that his case be stronger than it was wise to admit. It is not surprising, then, that Christians got off to a wrong start in their approach to Islam and its founder[1])''. Het zelfde kan van de Muslimse polemiek worden gezegd.

De gevolgen van deze 'wrong start' bleven niet uit. Eeuwenlang werd de controverse defensief gevoerd. Zij werd tot een kolossale rationele zelfrechtvaardiging van de christelijke Kerk. Toen de polemiek, in een volgend stadium, ook missionair-aggressief werd [2]), bleek men al aan de door de Islam gestelde spelregels gebonden: Onder meer wordt dit duidelijk bij Raymundus Lullus, die een ,,kruistocht der rede'' onderneemt, waarbij de ratio echter – precies als in de Muslimse kalām (speculatieve dogmatiek) – niet slechts een explicatieve maar een probatieve functie vervult [3]).

Verder blijkt, dat herhaaldelijk – naar Islam-conceptie – aanvaard werd, dat het Evangelie tot het godsdienst-historische phenomeen van het ,,Christendom'' werd gereduceerd. Zo verkreeg men grootheden, die vergelijkenderwijze op hun waarheidsgehalte konden worden getoetst: Bijbel – Koran; Jezus – Muhammad; Kerk – Islamtheokratie. Het bekendste handboek voor deze controverse uit de XIXe eeuw draagt de veelzeggende titel: Weegschaal der Waarheid [Mizanu-'l-Hakk, G. Pfander, 1826] en suggereert inderdaad, dat door het tegen elkander afwegen van de ,,waarheden'', de Waarheidzelf zegevierend aan het licht zal komen [4]).

Ook andere aspecten van de Islamzending vertonen menigmaal

---

[1]) G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago, 1946, p. 43.

[2]) Een historisch critisch overzicht van deze Controverse geeft H. G. Dorman, *Toward Understanding Islam*, New York, 1948.

[3]) Sugranges de Franch, *Ramon Llull*, Neue Zeitschrift Missionswissenschaft, 1950, S. 198 ff.

[4]) E. Kellerhals, *Der Islam*, Basel, 1945, S. 327 ff.

dit zelfde *reactieve* karakter in de methode. Als ik mij niet vergis, is juist het karakteristieke in het zoeken van ,nieuwe wegen in de Islamzending', dat thans haast overal gaande is, dat men probeert een *eigen*, legitieme methode van benadering te vinden en niet langer reactief te werk wil gaan.

Op twee tendenzen willen wij daarbij slechts letten om, straks, van hier uit een overgang te vinden naar het Apostolaat in Europa.

a) De eerste tendenz kan worden gekarakteriseerd als een poging om zich te *bevrijden van het kwaad gerucht.*

Eeuwenlang hebben de christelijke Kerk en de Islam met elkaar verkeerd via de negatieve communicatie van het kwaad gerucht. Tussen Kerk en Islam schoof zich een nevelgordijn van vooroordelen en vaak onzinnige voorstellingen. Met name de tijd van de kruistochten met de gehele ophitsende literatuur van excitatoria heeft hier een onheilspellende uitwerking gehad. De emotioneel-geladen Christenheid werd een propagandistische fictie voor de geest geroepen: „Der Islam, auf dessen Vernichtung das christliche Mittelalter ausging, hat es tatsächlich *niemals* gegeben" [1]).

Dit verwrongen beeld werd diep in de geest gegrifd. Wij zijn het nog niet helemaal kwijt. Nog steeds kunnen wij merken, dat het gehele Islamcomplex gehuld wordt in een wolk van angstaanjagende dubbelzinnigheid. Het kwaad gerucht aangaande de Islam is haast een cultuurpatroon van onze Westelijke samenleving geworden. Zeer zeker is het kwaad gerucht aangaande de Christenheid een vast patroon in de Islam geworden: Achter elke zendingsdaad wordt een koloniale geste vermoed; de zendeling voor een jachthond van het westers imperialisme gescholden en de Kerk voor een doorzichtig masker van de staat gehouden: alles blijken van het kwaad gerucht, waarbij nog dikwijls aan de kruistochten wordt gedacht.

Dit gerucht is niet maar een gebrekkig oordeel over de geschiedenis, dat rationeel zou kunnen worden gecorrigeerd. Het heeft een te grote emotionele diepgang om weggeredeneerd te kunnen worden. Het kan slechts geleidelijk aan worden weggelééfd.

b) Daartoe zal het echter nodig zijn, dat men doordringt tot in het centrum van de Muslimse belevingswereld, d.w.z. gaat *participeren aan de Islam-„mythe"*. Hierbij wordt aan het onderscheid gedacht tussen situatie – definitie van de situatie (mythe) – en interpretatie van de situatie (ideologie).

De situatie is waarneembaar: het feitelijk gedrag van de Muslim

[1]) H. Prutz, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin, 1883, S. 88.

in zijn loyaliteit en gebondenheid aan de *umma*, de wereldbroederschap van de Islam en alles wat deze impliceert.

De interpretatie van deze situatie en de rationalisatie van het gedrag vinden wij in de Islam-ideologie, zoals die haar uitdrukking vindt in dogmatiek en recht. De ideologie verklaart waarom de Muslim zo gebonden in dit bestel leven moet en geeft dus de normen en grenzen van de Islamgemeenschap aan.

Behalve dat de Islam echter in de ideologie wordt geïnterpreteerd, wordt hij in de Islam-mythe gedefinieerd. In de mythe wordt het gedrag emotioneel beleefd, ook al kent men daarvan de normatieve interpretatie door de ideologie maar nauwelijks. Gemeenschappelijk beleefde geschiedenis wordt getransformeerd tot gemeenschappelijke bestemming, het door de groep doorleefde verleden uitgebouwd tot een gemeenschappelijk verwachte toekomst. Deze Islam-mythe smeedt de gemeenschap aaneen en motiveert de sterke solidariteit. Maar gedeeltelijk wordt deze mythe in de ideologie tot uitdrukking gebracht; steeds behoudt hij een emotionele meerwaarde, die zich niet rationaliseren laat. Ook wanneer de gehele ideologie scherpzinnig uiteengerafeld zou zijn, en op de weegschaal der waarheid de leerstellingen te licht bevonden zouden blijken, zal geen wezenlijke beslissing kunnen worden genomen zolang mythisch beleefd blijft, dat men tot de umma behoort, want deze groeps-solidariteit is de wezenlijke „God" in de Islam [1]).

Wanneer nu bij het zoeken naar nieuwe wegen in de Islam-zending vrijwel algemeen de controverse wordt afgewezen en doorlopend de aandacht wordt gevraagd voor het aanknopen en onderhouden van vriendschappelijke betrekkingen, waardoor men – samenlevend – elkanders belevingswereld kan ontdekken en verstaan, kunnen wij hierin een poging zien om aan elkanders mythe te gaan participeren.

Trimingham, die deze benadering wel het uitvoerigst en het duidelijkst beschreven heeft, zegt hiervan: „Some sort of mutual consciousness, in which the emotions and will, as well as the mind, are involved, must come first. Only with such a sympathetic basis will it be possible to explain how doctrine arose out of... experience. Conviction may then be advanced by an intellectual argument, but only when the experience is shared" [2]).

---

[1]) H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London, 1938, p. 353.

[2]) J. Sp. Trimingham, *The Christian Approach to Islam in the Sudan*, Oxford, 1948, p. 66.

Een enkele keer gaat men nog aanmerkelijk verder, met name in het Midden Oosten. Zo bepleit bijvoorbeeld Levonian een nauw geestelijk contact in gezamenlijke erediensten en gebedssamenkomsten. „Only if we aim at creating a change, by which *both* Moslem and Christian may be transformed into something new, will there be any hope of a true solution" [1]. Elke poging tot individuele of collectieve assimilatie van de Muslim raadt hij ten sterkste af. Eerst zal men elkander in de „geestelijke sfeer" volledig moeten vinden en verstaan, voordat aan een overgang van de Muslim gedacht kan worden.

Reeds eerder had de Nationale Christen Raad van het Nabije Oosten in een opzienbarend memorandum voorgesteld om ruimte te laten voor gemeenschappen van „Jezus-volgelingen" [Jesusists in tegenstelling tot Christians], die cultureel in het Islam-milieu zouden blijven, zo dus de *sociale* solidariteit zouden bewaren en als ongedoopte ‚Nicodemus-christenen' een eigen gestalte aan hun geestelijk leven zouden moeten geven. Zo meende men een frontale aanval op de diepste loyaliteit van de Muslim – namelijk die t.o. zijn umma – te kunnen vermijden en de gemeenschap van Jesusists *niet* onmiddellijk van het cultuurmilieu van de Islam te isoleren. Terwijl dus de sociale solidariteit bewaard blijft en men (critisch) aan de Islam-mythe blijft participeren zou op deze wijze een mogelijkheid geopend worden om de Islam-situatie stukje bij beetje, opnieuw te gaan definiëren.

Deze extreme voorstellen zijn wel haast algemeen afgewezen vanuit de vrees voor een onvermijdbaar syncretisme [2]. Toch geven zij duidelijk de richting aan, waarin thans wordt gezocht.

Wanneer wij nu vanuit deze uiterst summiere en eenzijdige weergave van enkele ervaringen uit de Islamzending aan het Apostolaat in Europa gaan denken, ligt het voor de hand om allereerst een enkele opmerking te maken over de ontmoeting met wat men „De Islam van de XXe eeuw" heeft genoemd: het *Communisme*.

Wij verkeren in de voortdurende verzoeking om onze houding tegenover de Islam nu t.o.v. het Communisme te gaan herhalen.

In Oost-Europa heeft men soms (Hongarije!) al in het communistisch offensief op het Westen een reprise van de Turkenstorm her-

---

[1]) L. Levonian, *Studies in the Relationship between Islam and Christianity*, London, 1940, p. 144.

[2]) Over deze *Inquiry on the Evangelization of Moslems*, 1938, cf. *Tambaram Series*, 1939, III, p. 211–214; 407–410; en de discussie in Moslem World 1941, p. 110 ff. en 1942, Nr 2 (geheel).

kend, waartegen een moderne *kruistocht* gerechtvaardigd wordt geacht, waarbij opnieuw West Europa als clipeus christianitatis zal moeten fungeren.

De communistische ideologie daagt tot een doctrinaire *controverse* uit. Voor het Apostolaat kunnen wij, dunkt me, van deze controverse niet veel verwachten. Ook wanneer de ideologie ontmaskerd zou zijn blijft de vraag, waarom deze ideologie op een bepaald ogenblik heeft kunnen *functioneren*. Was zij menigmaal niet eenvoudig de enig-beschikbare uitdrukkingsvorm voor de aspiraties en (res-)sentimenten die in bepaalde kringen leefden? En moeten wij dus niet afdalen naar een ontmoetingsniveau, dat dieper ligt dan het vlak van de apologetische Auseinandersetzung?

De onderscheiding, die tevoren werd aangebracht, zal ook hier van nut kunnen zijn. Het zal er ook in het Apostolaat onder Communisten om gaan of het mogelijk zal blijken het kwaad gerucht weg te leven door deel te krijgen aan de *mythe*, die maar gedeeltelijk in de Marxistische ideologie tot uitdrukking wordt gebracht. In levend verkeer met communistische *mensen* zal moeten worden getracht om samen aan de dingen nieuwe namen te gaan geven, d.w.z. de situatie opnieuw te definiëren. Daarbij zullen vanzelfsprekend ook die sectoren van het leven in het geding komen, die in de ideologie geen neerslag kunnen vinden, zoals b.v. de persoonlijke en gezinsverhoudingen. Hoe gemakkelijk hebben wij ons daar niet van af gemaakt met enkele voorbarige generalisaties als „de communist heeft geen persoonlijke levenssfeer, hij is mentaal geatrofieerd", enz. [1]). Alleen, omdat zijn ideologie, die slechts tot uitdrukking kan brengen wat tot de socio-economisch-politieke sfeer behoort, hem niet de mogelijkheden schonk om dit stuk van het leven te articuleren. Zo is daar een halfdonkere, halfwerkelijke schuilhoek, die buiten de ideologische articulatie is blijven liggen en dus nooit op het vlak van de ideologische controverse in het gezichtsveld komt. Daarmee komen wij slechts in aanraking, wanneer wij met de mensen gaan léven en ons niet verliezen in de hartstochtelijke klopjacht op de -ismen, m.a.w. wanneer wij critisch-solidair worden met de communistische mens-in-zijn-mythe en op dit vlak het tegenovergestelde zullen gaan doen van wat het woord antithese suggereert.

Of wij daartoe bereid en in staat zullen zijn? Waar men het probeert, wordt haast elke poging begeleid door het hysterisch gehuil

[1]) S. Ligier, *L'Adulte des Milieux Ouvriers*, Paris, 1951, II; cf. *Evangelism in France*, Geneva, 1951, p. 41 ff.

van de solide achter-ban, die hier alleen maar gevaren ducht. Inderdaad: in dit verkeer zullen ongetwijfeld ook slachtoffers vallen. Maar hoe zal men ooit de mythe van een ander werkelijk kunnen beleven, wanneer zijn ideologie, die daar een (partiële) verklaring en rechtvaardiging van is, nooit tot een verzoeking werd?

Het valt moeilijk voor te stellen hoe het Apostolaat t.o. deze Islam van de XXe eeuw ànders kan worden volbracht dan door werkelijk in te gaan in de situatie en deze situatie in een volhardende dialoog met de mens, die daarin leeft, stukje bij beetje, ànders, dus vanuit het Evangelie, te gaan definiëren. Opdat deze mens nàást zijn mythisch beleefd verleden nog een ànder verleden ontdekt en dus ook nog uit een andere herinnering kan leven en hem behalve „de dageraad der volksbevrijding" nog een ander messiaans uitzicht wordt geopend.

Wanneer dit *niet* zou gebeuren en dus getracht wordt om een beslissing te forceren op het ideologisch vlak, zou dit practisch betekenen, dat de bekeerling uit zijn oorspronkelijk milieu wordt geïsoleerd en naar een ander milieu zal moeten emigreren. Inderdaad is dit herhaaldelijk gebeurd in Europa. In de loop van de afgelopen 100 jaar werden enkele jonge kerken geplant in het proletariaat, maar het zijn kerken, die ontstaan zijn door een radicale breuk uit de omgeving, Fremdkörper, die in de tweede generatie reeds de allure gekregen hebben van gedegen bourgeois-gemeenschappen. Overgang op het *ideologisch* vlak impliceert *sociale* emigratie, overplanting van het ene naar het andere milieu.

In de Islam-wereld is dit duidelijk. Bekering wordt hier primair als een *sociale* overgang gewaardeerd, als het toetreden tot een andere ‚nationaliteit'. Niet alleen daar, waar bij de wet de kerk als een *millet* werd beschouwd, d.i. een besloten gemeenschap van vreemd origine, geïsoleerd van haar omgeving, maar ook elders, waar in de doop een overgang van de ene nationaliteit naar de andere werd vermoed [1]. Dit millet-denken – de Communist zal millet waarschijnlijk met ‚klasse' of ‚partij' vertalen – kan, dunkt mij, niet anders worden doorbroken, dan doordat wij, in voortdurend contact met de mythe blijvend vandaaruit deze ideologische classificatie proberen te doorbreken. Dan pas zal er ook hier sprake kunnen zijn van een bevrijding van het kwaad gerucht.

---

[1]) In sommige delen van Indonesië heet „dopen": „Nederlander maken". Over de heilloze gevolgen van het aanvaarden van dit milletsysteem door de Kerk, bericht L. Levonian, *The Millet-system in the Near East*, Muslim World, 1952, p. 90 ff.

Het is echter niet slechts in de ontmoeting met het Communisme, dat deze ervaring van de Islam-zending van betekenis kan zijn. Ook daar waar niet zo *bewust* post-christelijk wordt geleefd, waar vijandschap plaats heeft gemaakt voor een matte en verveelde *onverschilligheid*, zal naar een ontmoeting met de mens-in-zijn-mythe moeten worden gezocht.

Practisch betekent dit voor het Apostolaat, geloof ik, tweeërlei:

Allereerst: het getuigenis zal de vorm krijgen van een *gesprek met de mens in zijn concrete omgeving* (oikos). In de massameeting kan men nauwelijks anders dan ,,ideologisch'' spreken. Men beweegt zich doorlopend in de sfeer van gearticuleerdheid. Communicatie is hier alleen maar dàn mogelijk, wanneer spreker en hoorders reeds deel hebben aan éénzelfde mythe. Dan worden eerst de in het woord bedoelde emotionele associaties inderdaad opgeroepen en herkrijgt het woord zijn symboolkracht, waardoor communicatie mogelijk wordt. Want ,,alleen binnen gemeenschappelijke zinduidingen en zinvattingen zijn de symbolen adaequaat uitwisselbaar en verstaanbaar'' [1]). Zodra deze gemeenschappelijke, zinduidende, achtergrond – de mythe – echter ontbreekt, wordt het woord ont-zield of, even erg!, het wordt tot een sjibboleth, waarmee men te kennen geeft zich opnieuw aan de ideologie te conformeren.

Nu wij deze gemeenschappelijke achtergrond niet langer mogen veronderstellen, zullen wij ook van een ,massale' benadering afstand moeten doen. Telkens weer zullen wij de gedifferentieerde mythe moeten ontdekken in de verschillende kaders en concrete levensruimten, om daarvoor het getuigeniswoord *relevant* te maken.

Daarmee is direct ook een tweede practische consequentie voor deze benadering gegeven: slechts degene die zelf in deze verschillende oikoi leeft, zal in deze concrete situaties het woord relevant kunnen maken. In de Islam-wereld betekent dit, dat *niet* de van buitenkomende zendeling maar de landgenoot, die vroeger zelf Muslim was, drager der zending zal moeten zijn. Steeds meer trekt zich daarom ook de zendeling uit het directe evangelisatiewerk terug en blijft hij op de achtergrond om als raadsman te dienen en ,,de heiligen toe te rusten voor hun dienstwerk''.

In het Apostolaat in Europa zal het niet anders kunnen zijn. Apostolaat is *leken*-werk. De predikant zal het werk van de gemeenteleden mogen stimuleren, voor afglijden proberen te bewaren, bid-

---

[1]) J. A. Ponsioen, *Symboliek in de Samenleving*, Utrecht, 1952, blz. 270v.

dend mogen begeleiden – maar het zijn de *leken* die in de verschillende levenskaders communicatie tot stand moeten brengen door (critische) participatie aan de verschillende mythen. Zo slechts kan het kwaad gerucht worden weggeleefd.

Het bovenstaande bedoelt geen theoretisch-uitgedacht „program" te zijn. Het was een poging om het gemeenschappelijk element te vinden in enkele recente apostolaire experimenten. Of wij nu aan de priesterarbeiders denken of aan het werk van de Communauteiten; aan de lekenbewegingen of aan de filmevangelisatie van Sercinev in Frankrijk of de radio-evangelisatie in Schotland – in deze poging tot benadering van de mens-in-zijn-mythe vinden wij, hoe gevarieerd de vorm verder ook moge zijn, dezelfde structuur.

Het zijn niet de ervaringen van de Islam-zending, die ons dit hebben geleerd. Het blijkt slechts, dat *wij hier* en *velen ginds* in de Islam-wereld, in dezelfde richting aan het zoeken zijn.

Twee opmerkingen mogen, tenslotte, niet achterwege blijven.

1. Wij zagen, dat wij t.a.v. de Islam nog maar nauwelijks in de mogelijkheid tot zending durven *geloven*. Zou dat in het Apostolaat in Europa – dus ook buiten de ring van randkerkelijken – zoveel anders zijn? Wie gelooft daar zo rustig in, dat hij ook bereid zou zijn om de 99 schapen in de stal te verlaten om het ene schaap te vinden?

2. Vrijwel elke beschouwing over de Islam-zending loopt uit op een oproep tot *gebed*.

R. Lullus, geprezen als de „eerste Islamzendeling": „Ik ben er van overtuigd, dat de overwinning niet anders mogelijk zal zijn, dan op de wijze waarop Christus met Zijn apostelen zegevierde: door liefde en *gebed*, bloed en tranen..."

Henry Martyn, pionier van de moderne Islam-zending: I have now lost all hope of ever convincing Muhammedans by argument... I know not what to do but to pray for them... [1]). Charles Foucauld reduceerde zijn hele zendingsmethode tot een biddend-aanwezig-zijn in de wereld van de Islam.

Samuel Zwemer, „de apostel voor de Islam" vat dit alles zo samen: „In de geschiedenis van de christelijke kerk hebben wij herhaaldelijk gedacht, dat de Islam een onneembaar Gibraltar was. Onjuist gedacht! Méér dan een *schijnbaar* onneembare veste is ook de Islam niet: Jericho. De muren zullen vallen op het *gebed*" [2]).

---

[1]) G. Smith, *Henry Martyn*, London, 1892, p. 379.

[2]) S. M. Zwemer, *The Cross above the Crescent*, Grand Rapids, 1941, chapter XII: Walls of Jericho.

HEIDEGGER OVER HET ZIJN

DOOR

H. DE VOS

Groningen

1. Wanneer wij nagaan, hoe Heidegger denkt over het zijn, dan houden wij ons slechts met een aspect van zijn denken, maar met een zeer wezenlijk en wij mogen zelfs wel zeggen, het belangrijkste aspect van zijn denken bezig. De vraag, die Heidegger in het bizonder bezig houdt en die hij niet slechts met zijn phaenomenale denkkracht, maar met zijn gehele wezen tracht te beantwoorden, is deze: wat is het zijn?

Dat dit zo is, blijkt reeds uit de eerste bladzijde van „Sein und Zeit", die aan de eigenlijke inhoud voorafgaat en waarin hij a.h.w. het thema van het werk aangeeft. Heidegger gaat uit van een uitspraak van Plato, Sophistes 224*a*, die vertaald aldus luidt: „Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck „seiend" gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt sind wir aber in Verlegenheit gekommen." Hij vervolgt dan: „Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort „seiend" eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen... Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von „*Sein*" ist die Absicht der folgenden Abhandlung" [1]).

Dat het Heidegger te doen is om een antwoord op de vraag naar het zijn, wordt ook duidelijk uit het uitgangspunt van genoemd werk. Volgens Heidegger is de vraag naar de zin van zijn tegenwoordig in vergetelheid geraakt. Toch heeft zij het filosofisch onderzoek van Plato en Aristoteles gaande gehouden, om trouwens van die tijd af ook weer te verstommen. Dat is erg. Erger is echter, dat de vraag voor zinloos verklaard wordt. Men meent, dat „zijn" het algemeenste en leegste begrip is, dat als zodanig weerstand biedt aan elke poging tot definitie, maar ook niet gedefinieerd behoeft te worden.

In werkelijkheid zijn in een dergelijke mening drie vooroordelen vervat: *a.* het „zijn" is het „algemeenste" begrip; *b.* het begrip „zijn" is ondefinieerbaar; *c.* het „zijn" is het meest vanzelfsprekende begrip. Deze drie vooroordelen zijn volgens Heidegger onhoudbaar,

---

[1]) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, I, ²1929, S. 1. Afgekort als SZ.

zoals hij nader tracht aan te tonen. *a*. De algemeenheid van ,,zijn'' is niet die van de soort. ,,Zijn'' is, om met de Middeleeuwse ontologie te spreken, een ,,transcendens''; het ene zijn transcendeert nog de zakelijke hoogste soortbegrippen. ,,Wenn man demnach sagt: ,,Sein'' ist der allgemeinste Begriff, so kann das nicht heiszen, er ist der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftig. Der Begriff des ,,Seins'' ist viel mehr der dunkelste.''

b. Dat het begrip ,,zijn'' ondefinieerbaar is, zou inderdaad waar zijn, wanneer op ,,zijn'' de stelling van toepassing was, dat ,,definitio fit per genus proximum et differentiam specificam''. Dat zou echter alleen het geval zijn, wanneer ,,zijn'' als ,,zijnde'' begrepen kon worden. Dit kan het echter niet en daarom kan men het zijn niet op genoemde wijze definiëren. ,,Die Undefinierbarkeit des Seins [aber] dispensiert nicht von der Frage nach seinem Sinn, sondern fordert dazu gerade auf.'' *c*. Ieder meent inderdaad te weten, wat het betekent, als iemand zegt: ,,De hemel *is* blauw'', ,,ik *ben* blij'' en dergelijke. Daarmee verstaat men het echter in werkelijkheid nog niet. ,,Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit'' [1]).

Ik onderbreek hier de uiteenzetting een ogenblik om een enkele kritische opmerking te maken. Van de drie antwoorden, die Heidegger op veronderstelde tegenwerpingen geeft, is alleen het laatste houdbaar. Bij het eerste valt op te merken, dat het antwoord op de vraag, wat zijn is, in een begrip van zijn gegeven moet worden en eveneens, dat het het algemeenste begrip is. Alles voorstelbare en denkbare toch *is* op de een of andere wijze, zelfs het gefantaseerde *is* nog in zekere zin, want het is in de verbeelding. Gewoonlijk echter denkt men aan al datgene, wat op een of andere wijze werkelijk is en is zijn datgene, wat iets werkelijk maakt. Ook dan evenwel is het begrip van zijn het algemeenste begrip.

Het bezwaar, dat Heidegger in dit verband laat gelden, is echter, dat de algemeenheid van het begrip van zijn niet dat van de soort is, maar ook dit bezwaar is voor weerlegging vatbaar. Uit het vervolg van het werk blijkt, dat Heidegger verschillende zijnswijzen kent, zoals ,,Dasein'', ,,Zuhandenes'' en ,,Vorhandenes'', maar dat zijn verschillende soorten van zijn. Het begrip van datgene, wat al deze soorten van zijn gemeen hebben, is het gezochte, maar dat is dan ook een soortbegrip en weer het algemeenste.

---

[1]) *SZ*, S. 2 ff.

Wat het tweede bezwaar van Heidegger betreft, valt het volgende op te merken. Tot een begrip komt men alleen door definitie, dus ook tot het begrip van zijn. Heidegger verwerpt de definitie per genus proximum et differentiam specificam, maar hij maakt niet duidelijk, hoe men anders definieren kan. Er is echter geen andere wijze van definieren. Daar zijn het hoogste soortbegrip is, kan men de genoemde manier niet toepassen. Dus is het begrip ,,zijn'' inderdaad ondefinieerbaar. Terecht zegt Nicolai Hartmann: ,,Sein ist ein Letztes, nach dem sich fragen läszt. Ein Letztes ist niemals definierbar. Definieren kann man nur auf Grund eines Anderen, das hinter dem Gesuchten liegt. Ein Letztes ist aber ein solches, hinter dem nichts steht'' [1]).

Men kan het begrip zijn niet definieren. Wat men kan aangeven, zijn de verschillende zijnswijzen en haar verschillen. Men kan zeggen, dat een mens qua mens anders *is* dan een steen en deze weer dan een wiskundige waarheid, en proberen duidelijk te maken, waarin het bijzondere van elke zijnswijze en dus haar onderscheid met andere bestaat, maar verder kan men niet gaan [2]). Tenzij men de verschillende zijnswijzen tot een wil herleiden, zoals b.v. het materialisme doet, maar daarmee is alleen een der verschillende zijnswijzen verabsoluteerd en is men in de grond niets verder gekomen. Er is nog een mogelijkheid, althans schijnbaar, om verder te komen. Men kan nl. een gemeenschappelijke karakteristiek van alle zijnswijzen aangeven en met de Indische wijsheid zeggen, dat zij allen schijn of met de Christelijke, dat zij creatuurlijk zijn. Daarmee heeft men echter slechts een gemeenschappelijk kenmerk van alle zijnswijzen aangegeven en meer niet, terwijl het bovendien nog een kenmerk is, dat niet ontleend is aan de zaak zelf, maar dat deze toekomt, wanneer men haar van buiten en boven af, onder een transcendent gezichtspunt, beziet.

De verdere onderzoekingen van Heidegger en haar resultaten bevestigen het bovenstaande. Heidegger analyseert verschillende zijnswijzen, zoals die van de mens en het werktuig, maar hij komt niet tot een antwoord op de vraag, die hij zelf stelt. Het antwoord wordt ons althans niet gegeven in het eerste deel van ,,Sein und Zeit'', het enige, dat wij bezitten. Wel komt Heidegger in zijn andere geschriften verder dan in ,,Sein und Zeit'', maar dan verliest het ,,zijn'' zijn karakter van zijn en wordt het een geheel afzonderlijke zijnswijze,

---

[1]) Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935, S. 46.

[2]) Vgl. Nicolai Hartmann, *A.w.*, S. 47.

derhalve iets zijnds, zoals wij nog zullen zien. De poging van Heidegger is m.a.w. van de aanvang af tot mislukking gedoemd, omdat zij niet gelukken kan.

Hoe dit echter ook zij, voor het ogenblik is alleen van belang, dat wij mogen constateren, dat Heidegger voornamelijk op zoek is naar het antwoord op de vraag, wat zijn is. Verder hebben wij nu voorlopig te luisteren, naar wat Heidegger ons in dit verband zegt.

Zijn dan, constateert Heidegger, is datgene, wat iets zijnds als zijnde bepaalt, [1]) d.w.z. dat maakt, dat iets *is*. Het zijn van het zijnde is echter zelf niet iets zijnds. Er moet dus tussen zijn en zijnde onderscheiden worden. Zij kunnen evenwel niet gescheiden worden, want het zijn is steeds het zijn van het zijnde. Zij zijn, met Bolland te spreken, ongescheiden onderscheiden. Daarbij kan het zijnde veel en velerlei zijn. Zijnde is alles, waarover wij spreken, wat wij bedoelen, waartoe wij ons op een of andere manier verhouden, ook wat en hoe wij zelf zijn. Het gaat ons nu echter alleen om het zijn van al dat zijnde. [2])

Het is van fundamenteel belang, het ongescheiden onderscheiden zijn van zijn en zijnde in het oog te houden. „Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden und doch betrifft es jedes Seiende. Seine „Universalität" ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegt über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin.*" [3])

Ik maak een opmerking en veroorloof mij een vraag. De opmerking is deze, dat het zijn niet slechts het belangrijkste thema van Heideggers onderzoek, maar volgens hem zelfs het fundamentele thema van elke filosofie is. De vraag, die rijst, is deze, of in het aangehaalde citaat toch niet een neiging aan de dag treedt, zijnde en zijn te scheiden niet alleen, maar zelfs het zijn tot een ander, hoger zijnde te maken. Het heet het volstrekt transcendente, d.w.z. iets, dat het zijnde volstrekt te boven gaat. Dit laat zich echter slechts denken, als er toch een scheiding gemaakt wordt tussen zijn en zijnde en het zijn een zekere werkelijkheid van zichzelf krijgt, dus een

---

[1]) De schrijver biedt zijn verontschuldigingen aan voor de lelijke uitdrukking „iets zijnds" als vertaling van „etwas Seiendes", wat ook al geen fraai Duits schijnt te zijn. Hij ziet echter geen kans, een andere vertaling te leveren, die duidelijk is. Er moeten wel meer lelijke termen aanvaard worden, helaas.

[2]) *SZ*, S. 6f.; vgl. S. 4; 9.

[3]) *SZ*, S. 38.

(hoger) zijnde wordt. Wij zullen nog zien, dat de latere ontwikkeling van Heidegger stellig in deze richting gaat. Het zou derhalve zo vreemd niet zijn, als het begin er van reeds in „Sein und Zeit" te vinden was. Men moet echter erkennen, dat het in elk geval slechts een allereerste begin is en dat de strekking van het werk in een geheel andere richting wijst.

Het probleem, dat zich onmiddellijk voor Heidegger moet plaatsen, als hij op zoek gaat naar de zin van zijn, kan men aldus formuleren: Hoe komen wij te weten, wat zijn is? Het antwoord, dat Heidegger op deze vraag gevonden heeft, is zeer eenvoudig. Het probleem bestaat in feite nl. niet, omdat de vraag reeds beantwoord is. Wij behoeven niet te weten te komen, wat zijn is, omdat wij het reeds weten. De mens toch heeft als zodanig een zijnsverstaan („Seinsverständnis"). Dit is vaag genoeg en bedorven door allerlei overgeleverde theorieën en meningen over het zijn. Toch: „*Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.*" Het maakt, dat datgene, wat wij zoeken, geen volledig onbekende grootheid voor ons is. „Das Gesuchte im Fragen nach dem Sein ist kein völlig Unbekanntes, wenngleich zunächst ganz und gar Unfaszliches" [1]).

Ik waag het weer, enkele kritische vragen te stellen. Is het in de eerste plaats wel zo, als Heidegger zegt en heeft de mens van nature een zijnsverstaan? Wij weten inderdaad, wat er bedoeld is, wanneer iemand zegt: „De hemel *is* blauw" of „Ik ben vrolijk" en dergelijke, d.w.z. wij begrijpen, welke feitelijkheden met dergelijke uitspraken aangeduid worden. Ik betwijfel echter, of wij ook verstaan, wat met zijn bedoeld is.

Verder: is het „vulgair" zijnsverstaan een betrouwbaar uitgangspunt? Filosofen plegen nogal wantrouwend te staan tegenover de meningen der grote menigte en op deze regel maakt Heidegger geen uitzondering. Ook Heidegger moet niet veel hebben van de vulgaire opvattingen, van die meningen, welke „men" huldigt. „Verfallenheit an das Man" is wel een der ergste zonden, waartoe volgens hem een mens kan komen. Ook wanneer men het afgeven op de menigte en het „men" niet kan bewonderen, zal men toch veiligheidshalve niet uitgaan van het naïeve zijnsverstaan, dat grote kans heeft op een dwaalweg te zijn. Het merkwaardige feit doet

---

[1]) *SZ*, S. 5f.

zich voor, dat Heidegger in de praktijk van zijn analyses van het populaire zijnsverstaan geen gebruik maakt. Men zou verwachten, dat hij dit zijnsverstaan zou gaan beschrijven, om het vervolgens te zuiveren. Hij doet dat echter niet, maar zoekt zich zelf een toegang tot het zijn.

Een volgende vraag, die Heidegger moet beantwoorden, is deze: Aan welk zijnde zal men de zin van zijn aflezen? Er is immers niet alleen veel, maar ook velerlei zijnde. Het antwoord van Heidegger luidt: Aan het „Dasein" [1]), d.i. het zijnde, dat wij zelf zijn, dus aan het menselijk zijnde. Wij zijn het immers, die vragen naar het zijn en het antwoord op de gestelde vraag zal derhalve het eerst te voorschijn komen, als wij vragen naar het zijn van dat zijn, dat vraagt en dat dus de zijnsmogelijkheid van het vragen heeft. Zo zoekt Heidegger de toegang tot het zijn van het menselijk zijn, het Dasein. „Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als *Seins*modus eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach ihm gefragt ist – vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins [2]).

Hiermee knoopt Heidegger tevens bij het voorafgaande aan, zodat de cirkel van de redenering sluit. Het Dasein vraagt naar het zijn van het zijnde, dat het zelf is. Het gaat dat zijnde dus klaarblijkelijk om zijn zijn. Dit onderscheidt het van alle andere zijnden. Het kan echter naar dit zijn slechts vragen, doordat het tot dit zijn een zijnsverhouding heeft. Dit betekent echter weer, dat het een zeker zijnsverstaan van zijn eigen zijn bezit. Zijnsverstaan is zelf een zijnsbepaaldheid van het Dasein. Het ontische onderscheid van het Dasein ligt daaraan, dat het ontologisch is, – een merkwaardig gebruik overigens van de termen ontisch en vooral van ontologisch. Zo komen wij weer bij het zijnsverstaan van het Dasein uit [3]).

Dat Heidegger uitgaat van een onderzoek van het Dasein betekent niet, dat de andere soorten van zijnden buiten de gezichtskring blijven. Dasein is steeds verbonden met wereld en kan zonder

[1]) Deze term is werkelijk onvertaalbaar.
[2]) *SZ*, S. 7. [3]) *SZ*, S. 12; vgl. S. 15.

deze niet verstaan worden. Daarom impliceert een antwoord op de vraag naar het zijn van Dasein ook een antwoord op de vraag naar het zijn van andere zijnden. Primair is echter het zijn van het Dasein en zo bestaat de fundamentele ontologie in een analyse van het Dasein. „Zum Dasein gehört aber wesenhaft: Sein in einer Welt. Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie „Welt" und Verstehen des Seins des Lebenden, das innerhalb der Welt zugänglich wird. Die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmäszigem Seinscharakter zum Thema haben, sind demnach in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert und motiviert... – Daher musz die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existentialen Analytik des Daseins gesucht werden.*" [1]) – Toch laat zich de kritische vraag niet onderdrukken, of wij van de zijnswijze van de mens wel tot de andere kunnen komen. Heidegger zelf heeft het, althans in „Sein und Zeit", niet gekund.

Wanneer Heidegger nu over het Dasein gaat spreken, voert hij een belangrijk begrip in, nl. dat van existentie. „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz.*" [2]) Existentie is dus het zijn van het Dasein, dat dit laatste niet steeds en misschien maar zelden is, doch kan zijn en zelfs behoort te zijn. Wanneer het Dasein existeert, is het zichzelf. Het is het wezen van het Dasein, dat het steeds zijn zijn als het zijne te zijn heeft. Existentie is m.a.w. de mogelijkheid, die de mens heeft, zichzelf of niet zichzelf te zijn. Vandaar, dat Heidegger kan zeggen, dat de substantie van de mens niet de geest, maar de existentie is.[3]) In die zin is ook de uitspraak te verstaan, dat het het Dasein om zijn zijn gaat.[4]) Bedoeld is niet, dat het zichzelf wil handhaven in de gewone zin van het woord, maar dat het tot existentie wil komen.

Ik veroorloof mij weer een kritische opmerking en een kritische vraag. Het begrip existentie is bij Heidegger uiterst belangrijk en wat hij er over zegt, is zeer belangwekkend. Men zal alleen spoedig opmerken, dat dit laatste niet uit de phaenomenen is afgelezen, zoals hij wel beweert te doen. In elk geval mengt zich onder de beschrijving der verschijnselen veel interpretatie. Er is een complete anthropologie verondersteld, wanneer gezegd wordt, dat de mens

---

[1]) *SZ*, S. 13. [2]) *SZ*, S. 12. [3]) *SZ*, S. 117. [4]) *SZ*, S. 112.

niet is, die hij kon en moest zijn en dat hij dus niet zichzelf is, maar dit kan en moet worden. Dat veronderstelt, dat er een tweeheid in de mens is, van empirisch zijn en bestemming en eveneens tweeërlei zelf, een empirisch en een eigenlijk, zodat er een onderscheid is tussen wezen en verschijning. Dat hierin nog allerlei onderstellingen opgesloten zijn, mag bekend genoeg heten. In elk geval worden wij herinnerd aan het idealistische: ,,Werde, der du bist''.

De vraag, die rijst, is deze: Hoe rijmt zich de onderscheiding van Dasein en existentie met Heideggers zijnsbegrip? Het zijn heette het zijn van het zijnde te zijn, maar in deze zin is de existentie toch niet het zijn van het Dasein. Dasein en existentie kunnen van elkaar gescheiden zijn en zijn dit ook meestal. Het Dasein is nl. gewoonlijk oneigenlijk. Dat betekent echter, dat de existentie een bepaalde zijnswijze van het Dasein is en derhalve een nauwkeurig te omschrijven structuur vertoont. De mens existeert, die zo en zo is, zo en zo handelt, zo en zo leeft. Het zou ons veel te ver voeren, op de analyses van Heidegger van Dasein en existentie nader in te gaan, maar wij moeten en mogen volstaan met te constateren, dat Heidegger zelfs een bepaald type mens op het oog heeft, die voor hem de eigenlijke, ideale of normale mens vertegenwoordigt. Dat betekent, dat existentie niet het laatste en zelfs niet eens het voorlaatste woord in dezen kan zijn. Heidegger heeft een bepaalde vorm van menszijn op het oog. Wij vragen dan nog, wat het menszijn in het algemeen en daarna nog, wat het zijn zelf is. M.a.w. Heidegger glijdt telkens over van het zijn naar het zijnde, een bewijs te meer, dat zijn onderneming hopeloos is.

Zoals reeds gezegd werd, is het voor ons doel niet nodig, in te gaan op de verdere analyses van Heidegger, die in het bizonder betrekking hebben op het Dasein. Wat Heidegger over de mens zegt, is bekend genoeg en een uiteenzetting daarvan zou ons buiten ons eigenlijk onderwerp voeren. Belangrijk is, dat volgens Heidegger de zin van het zijn van dat zijnde, dat hij Dasein noemt, de tijdelijkheid is. ,,Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die *Zeitlichkeit* aufgewiesen.'' [1]) Het wezen van het menszijn is de tijdelijkheid, uit welke bepaling gewichtige consequenties voortvloeien. Een groot deel van het boek is gewijd aan de poging, deze stelling te bewijzen. Heidegger weet heel goed, dat hij daarmee

---

[1]) *SZ*, S. 17.

nog niet het antwoord gegeven heeft op de vraag, die hem beweegt, maar hij meent wel, de bodem voor het antwoord bereid te hebben. Nogmaals echter, wij gaan op deze beschouwingen nu niet nader in.

Toch bevatten de uiteenzettingen van Heidegger nog wel een en ander, dat ons nader zou kunnen brengen tot het antwoord op de vraag, die het uitgangspunt van het gehele betoog is, die naar het zijn. Te denken valt in het bizonder aan het onderscheid, dat Heidegger maakt tussen ,,Zuhandenes'' en ,,Vorhandenes''. Het eerste is alles, wat ,,Zeug'' is, dus werktuig in de ruimste zin van het woord, zodat men kan spreken van schrijf-, naai-, werk-, vaar-, meettuig, enz. enz. Oorspronkelijk is voor de mens alles, waar hij mee te maken krijgt, Zuhandenes. Pas wanneer het dit karakter verliest, zoals b.v. een bijl, die niet meer te gebruiken is en nu tot niets meer nut is, wordt het Vorhandenes, een voorwerp, waartoe wij geen enkele betrekking hebben, een ding en meer niet. ,,An sich'' is het zijnde dus Zuhandenes. ,,*Zuhandenheit ist die ontologisch-kategorische Bestimmung von Seiendem, wie es an sich ist.*'' [1])

Nu moet echter dadelijk een kritische opmerking gemaakt worden. In onze verwachting, dat deze en dergelijke analyses ons dichter tot een antwoord op de vraag, die ons bezig houdt, zullen brengen, worden wij teleurgesteld. Wij komen op deze wijze niet verder. Heidegger noemt Zuhandenes en Vorhandenes soorten van zijn, Seinsarten.[2]) Dat is echter onjuist. Het onderscheid tussen deze beide grondt zich niet op iets in hen zelf. Hetzelfde voorwerp kan het een, zowel als het ander zijn; dit hangt af van de betrekking, waarin het tot de mens staat. Het onderscheid is m.a.w. niet ontologisch, maar gnoseologisch.[3]) De gehele analyse van Heidegger, ook die van het Dasein, blijkt geen zijnsanalyse, maar een gegevenheidsanalyse te zijn.[4])

Het teleurstellende feit doet zich voor, dat wij aan het einde van ,,Sein und Zeit'' nog geen antwoord hebben op de vraag, die Heidegger als thema van het boek aangaf, zoals de schrijver trouwens zelf erkent en dat hoogstens de bodem voor een antwoord vrijgemaakt is. ,,Sein und Zeit'' heeft nog geen tweede deel. Wel heeft Heidegger allerlei andere geschriften gepubliceerd. De hoop moet wel rijzen, dat het gezochte antwoord hierin gegeven wordt. Of dit

---

[1]) *SZ*, S. 71. [2]) *SZ*, S. 71.
[3]) Nicolai Hartmann, *Teleologisches Denken*, 1951, S. 130 Fuszn.
[4]) Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935, S. 44.

inderdaad het geval is, zal nu nader onderzocht moeten worden. Daartoe zal echter eerst nog een ander begrip bij Heidegger besproken moeten worden, dat in nauw verband staat met zijn, nl. dat van het niets.

2. Het begrip van het niets blijkt in „Sein und Zeit" zeer belangrijk te zijn. Dat kan ook moeilijk anders; wanneer over het zijn gesproken wordt, moet vanzelf het niet-zijn of niets aan de orde komen. Het is derhalve de moeite waard, na te gaan, hoe Heidegger zich over het niets uitlaat. Weliswaar spreekt hij er in „Sein und Zeit" niet uitvoerig en opzettelijk over, maar steeds in verband met andere onderwerpen, doch wij horen voldoende, om ons een denkbeeld te kunnen vormen van Heideggers opvattingen omtrent het niets.

Heidegger brengt de ontdekking van het niets in verband met de angst. Er is onderscheid tussen vrees en angst; de eerste heeft een bepaald object, de tweede niet. Wie vreest, is bevreesd voor iets, maar wie angst gevoelt, acht zich bedreigd, doch weet niet waardoor. De oorzaak van de dreiging is „niets en nergens". M.a.w. wie angst gevoelt, is angstig voor niets. Dat niets moet dan echter niet verstaan worden als iets onbepaalds, maar als het niet-zijn en dit weer als het nietige, zinneloze. In de angst wordt het niets openbaar als het volledig zinneloze en wel het zinneloze van de wereld. In de angst openbaart de wereld haar zinneloosheid, wat niet betekent, dat er geen wereld is, maar dat de wereld volkomen onbelangrijk wordt. Dat is zo zeer het geval, dat de wereld nog slechts uitkomt tegen de achtergrond van deze onbelangrijkheid. „Die völlige Unbedeutsamkeit, die sich am Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, dasz das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, dasz auf dem Grunde dieser *Unbedeutsamkeit* des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt." [1])

Uit het voorgaande blijkt in de eerste plaats, dat stemmingen als angst volgens Heidegger iets openbaren omtrent de werkelijkheid en dus een cognitieve functie hebben. Zij zijn niet maar een subjectieve gemoedsgesteldheid, doch doen ons de objectieve werkelijkheid kennen. In de tweede plaats valt op, dat het bestaande op zichzelf volgens Heidegger klaarblijkelijk zinneloos is. Wij krijgen ook op andere plaatsen in het werk meermalen de indruk, dat de werkelijk-

---

[1]) *SZ*, S. 187.

heid op zichzelf een chaos is, waarin de mens door zijn denken en in het algemeen zijn verhouding er toe orde en dus ook zin schept. Wij gaan hier verder niet op in, maar vervolgen Heideggers gedachtengang.

In de verdere uiteenzettingen blijkt het niets van nog fundamenteler aard te zijn, dan aanvankelijk vermoed werd. De angst, die reeds de zinneloosheid der wereld onthulde, is ook angst voor de dood en openbaart daarin nog meer. In deze angst voor de dood bevindt de mens zich voor het niets als de mogelijke onmogelijkheid van zijn existentie. In de angst doet de afgrond van het niets zich voor de mens open, de afgrond, waar hij boven zweeft en waarin hij eens neer zal storten, ja eigenlijk voortdurend reeds neerstort. Het zijn van de mens is immers een zijn tot de dood. In de angst beseft de mens derhalve, dat hij niet had kunnen zijn, eens niet zal zijn, reeds bezig is, tot niets te worden en derhalve principieel nietig is. Zo gaat in de angst het niets in letterlijke zin voor de mens open en wel als datgene, wat machtiger en feitelijk oorspronkelijker is dan het zijn. Het is het bodemloze, waarboven het zijn zweeft, om er eens onherroepelijk in te verdwijnen.[1])

Meer uitgewerkt en ook duidelijk uitgesproken zijn deze gedachten in „Was ist Metaphysik?", de inaugurele oratie van Heidegger in 1929 te Freiburg i. Br. gehouden.[2]) Daar heet het „Die Angst offenbart das Nichts" [3]) en van dit niets wordt gezegd: „Nichts ist die Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin Nichtseiende" [4]), zelfs „Das Nichts ist die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden."[5]) Dit niets is niet iets zijnds en evenmin een object.[6]) Het wezen ervan is de nietiging (Nichtung).[7]) Dat betekent niet, dat het zijnde vernietigd of ontkend wordt. De bedoeling van Heidegger is, dat in de angst blijkt, dat het geheel van het zijnde in het niets wegzinkt. „Diese im Ganzen abweisende Verneinung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts; die Nichtung." [8])

---

[1]) *SZ*, S. 265f. Er is ook verband tussen het niets en schuld; volgens Heidegger is er trouwens een relatie tussen angst en schuld. In de schuld wordt de eigen nietigheid van de mens onthuld. *SZ*, S. 283–286.

[2]) Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* [5]1949. Afgekort als WM. De vierde druk van 1943 werd voorzien van een „Nachwort", de vijfde ook nog van een inleiding.

[3]) *WM*, S. 29. [4]) *WM*, S. 26. [5]) *WM*, S. 27. [6]) *WM*, S. 30.
[7]) *WM*, S. 31. [8]) *WM*, S. 31.

De angst openbaart derhalve, dat alles, wat is, wegzinkt in het niets als het bodemloze. Op deze wijze openbaart zich het zijnde ook weer als het volstrekt andere tegenover het niets.[1]) Het zijnde komt echter niet los van het niets; het tegendeel is het geval. Zo kan het heten: „Da-sein heiszt: Hineingehaltenheit in das Nichts." [2])

Men kan moeilijk ontkennen, dat Jean Wahl gelijk heeft, als hij zegt, dat Heidegger poogt, aan het niets een volstrekt karakter te geven.[3]) Men zal evenmin bezwaarlijk kunnen ontkennen, dat het verwijt van nihilisme, dat van verschillende kanten tegen Heidegger gericht is, toch wel enige grond heeft. Nu bevat echter „Was ist Metaphysik?" sedert 1943 een „Nachwort". Daarin verdedigt Heidegger zich tegen het verwijt van nihilisme. Hij laat uitkomen, dat het op een misverstand berust en dat het niets eigenlijk hetzelfde is als het zijn. Zowel het niets als het zijn vormen het andere ten opzichte van het zijnde; zij zijn aan elkaar ident. Heidegger meent, dat althans onderzocht moet worden, „ob das Nichts, das die Angst in ihr Wesen stimmt, sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden Sichunterscheidende, das wir das Sein nennen." [4]) Heidegger heeft klaarblijkelijk het onderzoek reeds volbracht en is tot de conclusie gekomen, dat zijn en niets hetzelfde zijn, al heet het in hetzelfde „Nachwort" ook weer, dat het niets de sluier van het zijn is,[5]) wat op een zeer nauwe verbondenheid, maar niet op identiteit zou wijzen. Elders laat Heidegger zich in elk geval duidelijk genoeg uit. In de inleiding, die sedert 1949 aan „Was ist Metaphysik" voorafgaat, wordt gesproken van „das so verstandene Nichts als das Sein selbst" [6]) en in „Holzwege" heet het in een opstel uit 1938: „Das Nichts ist niemals nichts, es ist ebensowenig ein Etwas im Sinne eines Gegenstandes; es ist das Sein selbst..." [7]) Minder beslist heet het in de brief over het humanisme, dat het niets tot het zijn behoort. „Das Nichten west im Sein selbst... Das Sein nichtet – als das Sein... – Das Nichten im Sein ist das Wesen dessen, was ich das Nichts nenne." [8]) Het niets

---

[1]) *WM*, S. 31. [2]) *WM*, S. 32.

[3]) Jean Wahl, *Esquisse pour une histoire de „l'existentialisme"*, (1949), p. 29.

[4]) *WM*, S. 41. [5]) *WM*, S. 46. [6]) *WM*, S. 21.

[7]) Martin Heidegger, *Holzwege*, 1950, S. 104. Afgekort als Holzwege.

[8]) Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, (1949), S. 44. Dit geschrift is de iets uitgebreide tekst van een brief, herfst 1946 geschreven aan Jean Beaufort te Parijs. Afgekort als Hum.

is dus naar Heideggers bedoeling hetzelfde als het zijn of hiermee althans nauw verbonden.

Een belangrijke vraag is, of Heidegger in de latere geschriften zijn vroegere gedachtengang voortzet of dat de latere beschouwingen een breuk met de vroegere betekenen. Deze vraag heeft dan niet alleen betrekking op Heideggers leer omtrent het niets, maar op zijn gedachtengang in het algemeen. Het kan trouwens niet anders, of een belangrijke wijziging in de opvatting omtrent het niets zal een diep ingrijpende verandering van de gehele filosofie van Heidegger inhouden.

Verschillende schrijvers menen, dat Heidegger in de latere geschriften de lijnen doortrekt, die hij in „Sein und Zeit" getrokken heeft, zij het, dat de lijnen daar misschien soms wel zeer dun en zelfs bijna onzichtbaar getekend waren. Ik noem als zeer kenmerkend in dit verband artikelen van prof. Lotz en wijs op schrijvers te onzent als dr F. de Graaff en dr Delfgaauw.[1]) Anderen constateren een beslissende wending. Dat deed te onzent dr Van Peursen in zijn dissertatie, toen hij sprak van een verrassende wending.[2]) Zeer beslist wordt dit standpunt verdedigd door Karl Löwith in een tweetal belangrijke artikelen.[3])

Het komt mij voor, dat de laatstgenoemde schrijvers het gelijk aan hun zijde hebben. Het was voor ieder, die „Sein und Zeit" kende, een grote verrassing in het „Nachwort" van „Was ist Metaphysik?" te lezen, dat met het niets eigenlijk het zijn bedoeld was. Deze bedoeling heeft bij mijn weten niemand er in gelezen. Heidegger heeft zich zeer beklaagd, dat „Sein und Zeit" zo zeer is misverstaan. Hij spreekt in de later toegevoegde inleiding tot „Was ist Metaphysik?" van „die nachtwandlerische Sicherheit, mit der sie [sc. de filosofie] an der eigentlichen und einziger Frage von S. u. Z. vorbeiging."[4]) Het zou echter toch wel zeer merkwaardig zijn, als niemand iets van de eigenlijke bedoeling van Heidegger begrepen had. Dat Heidegger moeilijk te begrijpen is, zij gaarne toegegeven,

---

[1]) Prof. Dr Johannes B. Lotz, *Heidegger und das Sein*, Universitas VI, 7 en 8 (Juli en Aug. 1951). Dr F. de Graaff, *Het schuldbewustzijn in de existentiephilosophie van Martin Heidegger*, 1951. Dr B. Delfgaauw, *Wat is existentialisme?* [3]1952.

[2]) Dr C. A. van Peursen, *Riskante philosophie*, 1948.

[3]) Karl Löwith, *Heideggers „Kehre"*, Der Neue Rundschau, 62 (1951)[4]; *Martin Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Der neue Rundschau, 63 (1952)[1]. Deze beide artikelen zijn onlangs afzonderlijk met een en ander vermeerderd verschenen onder de titel *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, 1953.

[4]) *WM*, S. 17.

maar dat geldt van de latere geschriften nog veel meer dan van „Sein und Zeit". Wanneer Heidegger misverstaan wordt, heeft hij dat voor een groot deel aan zichzelf te wijten. Zijn taalgebruik met name is zacht gezegd wel zeer merkwaardig. Ook echter zijn gedachtengang is vaak moeilijk te volgen. Jean Wahl sprak van een „philosophie mythique plutôt que mystique".[1]) Hoezeer men ook voorzichtig moet zijn, definitieve oordelen over Heideggers filosofie te vellen, er mag, meen ik, toch stellig een verandering in zijn denken geconstateerd worden, ook t.o.v. het zijn. Het loont de moeite, dit laatste na te gaan.

3. Geen verandering, maar wel een verschuiving van de aandacht betekent het, wanneer het begrip zijn nog aanmerkelijk meer in het middelpunt van de beschouwingen komt te staan, dan in „Sein und Zeit" het geval was. Daar lag het wel in het perspectief der beschouwingen, maar kwam het ternauwernood uitdrukkelijk ter sprake. In de latere geschriften is het telkens weer het behandelde thema. In de inleiding tot „Was ist Metaphysik?" wordt de betekenis van de zijnsvraag uitvoerig uiteengezet. De metafysica onderzoekt het zijnde als zijnde, maar niet het zijn. Het wijsgerig denken kan hier echter niet bij blijven staan, maar moet nog boven de metafysica uitkomen. Wanneer de metafysica de wortel der filosofie is, dan moet er ook een grond zijn, waaruit de metafysica gevoed wordt en dit is de waarheid van het zijn.[2]) Wanneer de fundamentele vraag van de metafysica is, blijkens het slot van de eigenlijke rede over „Was ist Metaphysik?": „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?" [3]), dan moet de filosofie ook nog naar het zijn als zijn vragen. Heidegger meent, dat de grote filosofen dat ook steeds hebben gewild. Een fundamenteel begrip als dat van energeia bij Aristoteles bedoelt het zijn van het zijnde, maar dat geldt ook van dat van idee bij Plato en eigenlijk van al dergelijke filosofische begrippen, die alle hetzelfde bedoelen en wel het zijn. „Im verborgenen Reichtum des Selben ist die Einheit des einenden Einen, das Ἕν. von jedem Denker in seiner Weise gedacht." [4])

Weliswaar is het zijn niet onmiddellijk toegankelijk, maar alleen via het zijnde. „Überall, wo gefragt wird [sc. door de metafysica], was das Seiende sei, steht Seiendes als solches in der Sicht. Das metaphysische Vorstellen verdankt diese Sicht dem Licht des Seins.

[1]) Jean Wahl, *A.w.*, p. 46. [2]) *WM*, S. 7ff. [3]) *WM*, S. 38.
[4]) *Holzwege*, S. 342.

Das Licht, d.h. dasjenige, was solches Denken als Licht erfährt, kommt selbst nicht mehr in die Sicht dieses Denkens; denn es stellt das Seiende stets und nur in der Hinsicht auf das Seiende vor." Aan de andere kant moet ook gezegd worden: ,,Überall hat sich, wenn die Metaphysik das Seiende vorstellt, Sein gelichtet. Sein ist in einer Unverborgenheit angekommen."[1]) Het zijn wordt derhalve toch openbaar, zij het middellijk, aan het zijnde en zo kan er van allerlei over gezegd worden.

Niet alleen echter, dat het begrip van het zijn meer in het middelpunt van de aandacht komt te staan, het verandert ook van karakter. Het zijn verwijdert zich als het ware meer van het zijnde en wordt zelf tot een zijnde, zij het van een bizonder karakter en ten opzichte van het zijnde het hogere. Merkwaardig is reeds, dat de angst niet meer het niets, maar het zijn openbaart. ,,Der klare Mut zur wesenhaften Angst verbürgt die geheimnisvolle Möglichkeit der Erfahrung des Seins." [2]) Nu kan men een dergelijke uitspraak nog verklaren met een verwijzing naar Heideggers bewering, dat hij met het niets eigenlijk het zijn bedoelde. Ook dit bleek trouwens reeds een verrassende opmerking te zijn. Er zijn echter uitlatingen, die nog duidelijker in de richting van een verzelfstandiging van het zijn wijzen.

Tot deze laatste kunnen reeds de geciteerde uitlatingen uit het begin van de inleiding van ,,Was ist Metaphysik?" gerekend worden. Er werd gezegd, dat de metafysica het zijnde slechts kan zien in het licht van het zijn. Wij vragen, wat voor genitief dit is: ,,Licht des Seins"? Moeten wij denken aan het licht, dat het zijn is of aan het licht, dat van het zijn uitgaat? Hoe dit ook moge zijn, licht onderstelt een lichtbron, dus een zijnde en zo worden wij gedreven tot de conclusie, dat het zijn een soort, zij het een hogere, van zijnde is. Dezelfde gevolgtrekking dringt ons de geciteerde uitspraak uit ,,Holzwege" op, waarin gezegd werd, dat alle grote denkers met hun fundamenteel begrip hetzelfde en wel het zijn van het zijnde bedoeld hadden en waar dit genoemd werd ,,die Einheit des einenden Einen, das Ἕν.", welke laatste term duidelijk aan Plotinus herinnert, die toch zeker een zijnde op het oog had.

Een ander argument, dat de bewering aangaande de verzelfstandiging van het zijn kan steunen, is de veranderde beschouwing van de mens en zijn verhouding tot het zijn. In ,,Sein und Zeit" is de

---

[1]) *WM*, S. 7, vgl. *Holzwege*, S. 41f.
[2]) *WM*, S. 42.

mens op zichzelf aangewezen en komt het er op aan, stand te houden in het aangezicht van de dood en het niets. Wanneer de mens dat doet in een zekere amor fati, existeert hij. In de brief over het Humanisme heet het echter, dat de uitspraak uit „Sein und Zeit": „Das ‚Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz", betekent: „der Mensch west so, dasz er das „Da", das heiszt die Lichtung des Seins ist." „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Eksistenz des Menschen." [1]) In de inleiding tot „Was ist Metaphysik?" komt in overeenstemming hiermee de uitspraak voor: „Der Satz: ‚Der Mensch existiert' bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist." [2]) Ook dit mag een verrassende wending heten; de mens wordt nu vanuit het zijn verstaan, waartoe hij een betrekking heeft, waarin hij opgenomen is en zelfs een bizondere plaats inneemt. Dit alles is echter slechts mogelijk, wanneer aan het zijn een werkelijkheid toekomt en het dus op een of andere wijze een zijnde is.

Er zijn echter in dit verband nog duidelijker uitspraken aan te wijzen. Het is volgens Heidegger een grove misvatting, het zijn voor iets abstrakts te houden.[3]) Wat het dan wel is? Toch ook, wat voor Hegel de ware werkelijkheid is.[4]) Het is „es selbst" [5]), het Ene, zoals wij gezien hebben,[6]) het Absolute,[7]) datgene, waartoe het natuurlijke bewustzijn aangetrokken wordt, hoewel dit steeds bij het zijnde staan blijft.[8]) Elders heet het de grond van het zijnde [9]) en „das transcendens schlechthin" [10]). Het is de mens verder dan al het zijnde en toch ook dichterbij dan welk zijnde ook.[11]) Merkwaardig is, dat Heidegger in aansluiting aan gedachten van Rilke het zijn ook natuur of leven kan noemen, in de zin, waarin Leibniz van natuur sprak.[12]) Vanzelf denken wij hier aan Spinoza's begrip van natuur en het onderscheid, dat hij maakt tussen natura naturans en natura naturata. Wat dit laatste betreft, worden wij echter weer enigszins in de war gebracht, doordat zijn en aarde toch wel dicht in elkaars nabijheid komen en de aarde genoemd wordt „das Hervorkommend-Bergende" en „das zu nichts gedrängte Mühelose-Unermüdliche" [13]), maar overigens staven dergelijke uitdrukkingen de bewering, dat het zijn zelf tot een hoger zijnde wordt.

---

[1]) *Hum.*, S. 15. 13. [2]) *WM*, S. 15. [3]) *Holzwege*, S. 189. [4]) *Holzwege*, S. 142.
[5]) *Hum.*, S. 19. [6]) *Holzwege*, S. 342. [7]) *Holzwege*, S. 189.
[8]) *Holzwege*, S. 189. [9]) *Holzwege*, S. 257. [10]) *Holzwege*, S. 286.
[11]) *Hum.*, S. 19. [12]) *Holzwege*, S. 256f. [13]) *Holzwege*, S. 35.

Nu moet erkend worden, dat bij Heidegger ook uitspraken voorkomen, die bovenstaande bewering schijnen te weerspreken. In de brief over het Humanisme wordt nadrukkelijk gezegd: „Das ‚Sein' – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund" [1]. Over het godsbegrip van Heidegger zal nog gesproken worden. Wat de term „Weltgrund" betreft, moeten wij niet vergeten, dat Heidegger zich in dit verband keert tegen de strekking van het denken, steeds bij het zijnde te blijven staan, ook nog in de filosofie, in het bizonder in de metafysica. Wat gewoonlijk grond genoemd wordt, is Heidegger nog veel te veel immanent gedacht; het zijn is veel meer transcendent te denken. Wanneer men dit doet, mag men wel over het zijn als grond van het zijnde spreken, zoals Heidegger immers zelf deed.

Op het nauwe en onverbrekelijke verband tussen zijnde en zijn wijzen een tweetal andere uitspraken. Heidegger spreekt over het zijn, dat „keine besondere Art unter anderen ist, sondern die Weise des Seienden als solchen" [2]. Verder zegt hij in het „Nachwort" bij „Was ist Metaphysik?", dat het „zur Wahrheit des Seins gehört, dasz das Sein nie west ohne das Seiende, dasz niemals ein Seiendes ist ohne das Sein." [3] Nu is het met deze laatste uitspraak een merkwaardig geval. Zes jaar vroeger, in de vierde druk, luidde zij: „dasz das Sein wohl wese ohne das Seiende, dasz niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein." [4] Heet het in de vijfde druk, dat het zijn niet is zonder het zijnde, in de vierde werd juist het omgekeerde beweerd en stond er in plaats van „niet" „wel". Werden eerst zijnde en zijn los van elkaar gemaakt, later werden zij vast aan elkaar verbonden.

De vraag is, hoe deze verandering verklaard moet worden. Aan een vergissing of verschrijving valt moeilijk te denken. Ook niet aan een verandering in Heideggers gedachten. Löwith meent, dat Heidegger niet tot andere gedachten gekomen is, maar zich alleen voorzichtiger uitdrukt. Onwaarschijnlijk is dat vermoeden niet. Het is ook mogelijk, dat Heidegger over de verhouding van zijn en zijnde nog niet tot volledige klaarheid gekomen is. De conclusie moet zijn, dat Heidegger wel zijnde en zijn nauw aan elkaar verbonden heeft en dat soms nog doet, maar dat hij er toch steeds meer toe over gaat, beide van elkaar los te maken en van het zijn een transcendente werkelijkheid te maken. Hoezeer het zijn bij Heidegger een trans-

---

1) *Hum.*, S. 19.
2) *Holzwege*, S. 285.
3) *WM*, S. 41.
4) Karl Löwith, *Heidegger, Denker in dürftigen Zeit*, 1953, S. 39 ff.

cendent en zelfs een religieus karakter krijgt, blijkt wel hieruit, dat hij het gaat schrijven als „Seyn". [1])

Op Heideggers denkbeelden over het zijn wordt nieuw licht geworpen, waardoor tevens de aanvankelijke indruk versterkt wordt, wanneer wij nader ingaan op de verhouding van mens en zijn, zoals Heidegger deze in de latere geschriften ziet. Er is in de weergave van deze verhouding een eigenaardige dubbelslachtigheid op te merken. Enerzijds is de mens geheel afhankelijk van het zijn. Een dergelijke afhankelijkheid ligt in de boven weergegeven beschouwing. Zij komt duidelijk uit in de inleiding tot „Was ist Metaphysik?" Daar wordt gesproken van de betrekking, die het zijn tot stand kan brengen tot het wezen van de mens en van het behoren van de mens in het zijn. „Zur Entscheidung steht, ob das Sein selber an seiner ihm eigenen Wahrheit seinen Bezug zum Wesen des Menschen ereignen kann oder ob die Metaphysik in ihrer Abkehr von ihrem Grunde fernerhin verwehrt, dasz der Bezug des Seins zum Menschen aus dem Wesen dieses Bezugs selber zu einem Leuchten kommt, das den Menschen zum Gehören in das Sein brengt." [2])

In het „Nachwort" van hetzelfde geschrift wordt zelfs gesproken van het offer, dat de mens voor de waarheid van het zijn brengen moet, doordat hij geroepen is, de wachter van het zijn te zijn, maar dat hem dan ook de genade en de gunst van het zijn brengt. „Das Denken, dessen Gedanken... überhaupt aus dem Anderen des Seienden bestimmt sind, heisze das wesentliche Denken. Statt mit dem Seienden auf das Seiende zu rechnen, verschwendet es sich im Sein für die Wahrheit des Seins. Dieses Denken antwortet dem Anspruch des Seins, indem der Mensch sein geschichtliches Wesen dem Einfachen der einzigen Notwendigkeit überantwortet, die nicht nötigt, indem sie zwingt, sondern die Not schafft, die sich in der Freiheit des Opfers erfüllt. Die Not ist, dasz die Wahrheit des Seins gewahrt wird, was immer auch dem Menschen zufallen möge. Das Opfer ist die... Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins für das Seiende. Im Opfer ereignet sich der verborgene Dank, der einzig die Huld würdigt, als welche

---

[1]) Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, ²1949, S. 26. Afgekort als W.W. Het gedeelte, waarin het woord „Seyn" enige malen voorkomt, is een invoeging in de tweede druk, die in de eerste, die van 1943 en dus ook in de lezing, zoals Heidegger sinds 1930 dit geschrift enige keren hield ontbreekt.

[2]) *WM*, S. 10.

sich das Sein dem Wesen des Menschen im Denken übereignet hat, damit dieser im Bezug zum Sein die Wächterschaft des Seins übernehme. Das anfängliche Denken ist der Widerhall der Gunst des Seins, in der sich das Einzige lichtet und sich ereignen läszt: das Seiendes ist." [1])

Heidegger zoekt de oorzaak van de geestelijke ellende van deze tijd dan ook in het feit, dat de mens het zijn vergeten heeft en geen betrekking ermee onderhoudt. „Wie aber, wenn das Ausbleiben dieses Bezugs [sc. „des Seins zum Menschenwesen"] und die Vergessenheit dieses Ausbleibens von weither das moderne Weltalter bestimmt." [2]) Zelfs de gehele filosofie is in deze zijnsvergetenheid verzonken.[3]) Deze laatste bestaat in „die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden." [4]) Zij is het wezen van het nihilisme. Omdat de metafysica aan het zijnde blijft hangen, is zij – en daarmee de gehele filosofie sinds de Voorsokratici-nihilisme. „Wenn jedoch das Wesen des Nihilismus in der Geschichte beruht, dasz im Erscheinen des Seienden als solchen die Wahrheit des Seins ausbleibt, und es demgemäsz mit dem Sein selbst und seiner Wahrheit nichts ist, dann ist die Metaphysik als die Geschichte der Wahrheit des Seienden als solchen in ihrem Wesen Nihilismus."[5])

De mens kan daarvan ook pas genezen, wanneer het denken hem tot het zijn brengt. „Das Denken geleitet die geschichtliche Eksistenz, das heiszt die humanitas des homo humanus, in den Bereich des Aufgangs des Heilen." „Sein erst gewährt dem Heilen Aufgang und Andrang..." [6]) Het komt er derhalve op aan, het zijn te denken. „So liegt alles daran, dasz zu seiner Zeit das Denken denkender werde. Dahin kommt es, wenn das Denken, statt eines höheren Grades seiner Anstrengung zu bewerkstelligen, in eine andere Herkunft verwiesen ist. Dann wird das vom Seienden als solchen gestellte... Denken abgelöst durch ein vom Sein selbst ereignetes und darum dem Sein höriges Denken." [7]) Het denken moet omkeren, zich bekeren en daartoe roept Heidegger de mens op. Hij zelf probeert een denken, „das statt Vorstellungen und Begriffe zu liefern, sich als Wandlung des Bezugs zum Sein erfährt und erprobt." [8])

Echter, deze zijnsvergetenheid gaat ook weer niet buiten het zijn om. Zij grondt zich hierin, dat het zijn zich om onnaspeurlijke redenen voor de mens verbergt en zich aan hem onttrekt. Dan kan de om-

---

[1]) *WM*, S. 44. [2]) *WM*, S. 11. [3]) *WM*, S. 17. [4]) *Holzwege*, S. 336.
[5]) *Holzwege*, S. 244. [6]) *Hum.* S. 43, 44. [7]) *WM*, S. 12.
[8]) *WW*, S. 27 (slot).

keer echter ook slechts komen, wanneer het zijn zelf de vergetenheid opheft. Het is daartoe hoogste tijd. De mens onderwerpt de gehele werkelijkheid aan zich, maar hij weet niet meer, wat zijn is. „Das Ganze des Seienden ist der eine Gegenstand eines einzigen Willens zur Eroberung. Das Einfache des Seins ist in einer einzigen Vergessenheit erschüttet... Ist überhaupt Rettung? Sie ist erst und ist nur, wenn die Gefahr *ist*. Die Gefahr *ist*, wenn das Sein selbst ins Letzte geht und die Vergessenheit, die aus ihm selbst kommt, umkehrt.'' [1]) Daarom is het niet alleen nodig, dat het denken zich bekeert, maar moet er ook een ommekeer in het zijn zelf optreden. „Die Antwort auf dem Wesen der Wahrheit ist die Sage einer Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns.'' [2]) – Is het, zo kunnen wij niet nalaten te vragen, Heidegger, die deze ommekeer uitzegt en aanzegt en dus de profeet van het zijn, een soort Johannes de Doper is?

Hoe dit echter ook moge zijn, het zijn wordt op deze wijze zelf historisch en het beeld van de geschiedenis van het zijn doet zelfs aan het christelijk beeld der geschiedenis denken. Wat het zijn was, weten nog de Voorsokratici, maar sindsdien is dit weten verloren gegaan, klaarblijkelijk niet zonder medewerking van het zijn zelf. Er heeft dus zo iets als een zondeval plaats gehad. Nu echter valt er een terugkeer tot het oudste op te merken, een keerpunt in de geschiedenis van het zijn, zij het ook, dat de voleinding nog moet komen. In elk geval: „Das Sein selbst ist als geschickliches an sich eschatologisch.'' [3])

Is derhalve aan de ene kant het zijn volkomen zelfstandig ten opzichte van de mens, aan de andere kant is het ook weer van hem afhankelijk. Dat bleek feitelijk reeds een enkele maal in het voorafgaande, in het bizonder, toen gesproken werd van het offer van de mens voor het zijn en van de mens als de wachter van het zijn. Heidegger spreekt duidelijk uit, dat het zijn de mens nodig heeft. „Wenn aber das Sein in seinem Wesen das Wesen des Menschen braucht?'' [4]) Dit gaat zo ver, dat hij van mening is, dat „der Bezug des Seins zum Menschenwesen gar zum Sein selbst'' behoort.[5]) Daarom kan de mens ook „Hirt des Seins'' heten.[6])

Hij is dit, doordat hij de waarheid van het zijn denkt en daarmee het zijn als het ware in zijn hoede neemt.[7]) Dat geschiedt in het bi-

[1]) *Holzwege*, S. 343. [2]) *WW*, S. 26. [3]) *Holzwege*, S. 301f., vgl. *WM*, S. 16f.
[4]) *Holzwege*, S. 343. [5]) *WM*, S. 13. [6]) *Holzwege*, S. 321. [7]) *Holzwege*, S. 321.

zonder in de taal, die „das Haus des Seins" heet,[1]) doordat in het denken het zijn ter (= tot de) sprake komt.[2]) Dit is geen beeldspraak; het is veeleer zo, dat het zijn primair is en wij pas goed zullen weten, wat huis en wat wonen is, wanneer wij het wezen van het zijn kennen. „Die Rede vom Haus des Seins ist keine Übertragung des Bildes vom „Haus" auf das Sein, sondern aus dem sachgemäsz gedachten Wesen des Seins werden wir eines Tages eher denken können, was „Haus" und „wohnen" sind." [3]). Wij worden ook hier weer aan theologische gedachten herinnerd, in het bizonder aan de redenering, dat niet het beeld van de menselijke liefde op God overgedragen wordt, wanneer wij God liefde noemen, maar dat wij door het geloof in de God, die liefde is, pas te weten komen, wat liefde eigenlijk is.

Een laatste vraag, die wel moet rijzen, is die naar de verhouding van Heidegger tot de godsdienst. In „Sein und Zeit" toont hij geen enkele positieve verhouding er tegenover; er is in dit werk trouwens ook geen plaats voor God. Later wordt dit enigszins anders. Wel wijst hij de christelijke theologie als metafysica af [4]), maar daarmee behoeft Heidegger de godsdienst nog niet te verwerpen. In hetzelfde werk spreekt hij van goden, ook in verband met het dichten, maar als toch meer dan een poëtische fictie.[5])

Veel zegt Heidegger over dit onderwerp niet. Hij doet dit niet, omdat het denken zijn grenzen moet bedenken. Zelfs het denken, dat aan het zijn denkt, reikt niet tot God. „Theistisch kann es so wenig sein wie atheistisch. Dies aber nicht auf Grund einer gleichgültigen Haltung, sondern aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind und zwar durch das, was sich ihm als das Zu-denkende gibt, durch die Wahrheit des Seins." Heidegger zelf beslist derhalve ook niet. [6]) Wat hij hoogstens wil, is plaats maken voor de mogelijkheid van een godsdienstige relatie. „Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz allererst ein *zureichender Begriff des Daseins* genommen, mit Rücksicht auf welches Seiendes nunmehr *gefragt* werden kann, wie es

---

[1]) *Holzwege*, S. 286. [2]) *Hum.*, S. 5.
[3]) *Hum.*, S. 43. [4]) *Holzwege*, S. 187.
[5]) *Holzwege*, S. 61. [6]) *Hum.*, S. 37.

mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist." [1])

Hiermee is meteen uitgesloten, dat het zijn zelf goddelijk zou zijn. Daarmee is in overeenstemming de reeds geciteerde uitspraak, dat het zijn ,,nicht Gott und nicht ein Weltgrund" is.[2]) Aan de andere kant ligt het zijn dieper dan de godheid. Er is een zijnshiërarchie, die van beneden naar boven bestaat uit: God of Goden-godheid-heilige-zijn. ,,Erst aus der Wahrheit des Seins läszt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ,,Gott" nennen soll."[3]) Dan moet echter het zijn zelf ook heilig en goddelijk zijn. Wij hebben reeds gezien, dat andere uitlatingen in dezelfde richting wijzen.

Wel draagt dit zijn het duivelse klaarblijkelijk ook in zich, zodat het een daemonisch karakter krijgt. Het is in zichzelf met zich in strijd, en daaruit ontstaat het kwaad. Het zijn is nl. ook het nietigende, de oorsprong van het niets en vandaar dit dubbelzijdig karakter. ,,Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse. Dessen Wesen besteht nicht in der bloszen Schlechtigkeit des menschlichen Handelns, sondern es besteht im Bosartigen des Grimmes. Beide, das Heile und das Grimmige können jedoch im Sein nur wesen, insofern das Sein selber das Strittige ist. In ihm verbirgt sich die Wesensherkunft des Nichtens." [4]) Alles tezamen genomen, krijgen wij geen duidelijk beeld van Heideggers gedachten over de godsdienst.

Ik heb mij in het latere gedeelte van mijn artikel met opzet van kritische opmerkingen onthouden. Het was mij er om te doen, Heideggers latere gedachten over het zijn weer te geven en daarmee tevens aan te tonen, dat in deze gedachten een geheel ander begrip van zijn aanwezig is, dan in ,,Sein und Zeit". Bovendien zouden dergelijke opmerkingen weinig zin gehad hebben, omdat wij bij Heidegger niet meer alleen met een filosofie, maar ook met een geloofsbelijdenis te maken hebben.

Als zodanig toch moeten wij allerlei beschouwingen betitelen en daarmee zijn zij wijsgerig onweerlegbaar geworden en kan men er alleen theologisch een andere geloofsbelijdenis tegenover stellen.

---

[1]) Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, [2]1949, S. 36 Fuszn., vgl. *Hum.* 36. Deze verhandeling is voor het eerst in 1929, later als afzonderlijk geschrift in 1931 en 1948 verschenen.

[2]) *Hum.*, S. 19. [3]) *Hum.*, S. 37, vgl. S. 26. [4]) *Hum.*, S. 43, vgl. 44.

Het zijn heeft bij Heidegger toch wel een goddelijk karakter, al is er verder veel onduidelijks in zijn uitlatingen. Soms worden wij herinnerd aan de physis der Grieken, soms aan de natuur van Spinoza, soms aan een pantheïstische natuurmystiek, soms aan een zijnsmystiek en soms nog wel weer aan andere religieuze verschijnselen, terwijl telkens de mythe te hulp geroepen wordt om de gedachten uit te drukken. Merkwaardig is, dat zijn ook het nietige en daarmee het kwaad in zich bergt, dat het enerzijds statisch is en andererzijds een geschiedenis heeft, enerzijds a se is en andererzijds de mens nodig heeft. Het is nog niet duidelijk, hoe deze gedachten in een nadere uitwerking met elkaar verzoend kunnen worden.

Wat wel duidelijk is, ook blijkens de aantrekkingskracht, die Heidegger met name op vele jongeren schijnt uit te oefenen, is, dat dr van Peursen gelijk heeft, wanneer hij spreekt van de ervaring van Heidegger van de geborgenheid in het zijn.[1]) Het schijnt, dat daardoor deze filosofie vele gekwelde geesten rust geeft. Zoals eens zijn nihilisme uitdrukking gaf aan de tijdgeest en deze op zijn beurt beïnvloedde, zo doet het nu zijn eigenaardige zijnsleer. In het aangezicht van het niets laat zich klaarblijkelijk op den duur niet leven. „Es war am Beginn von Heideggers Wirksamkeit, unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg, vorzüglich der Wille zum Umsturz oder zur „Destruktion", der seine Hörer befreiend anzog. Es mag jetzt, nach dem zweiten Weltkrieg, wo nicht mehr viel zu stürzen bleibt, vorzüglich das Aufstoszen einer Tür zur „Wahrheit" des heilen Seins sein, was fesselt." [2]) Is het nihilisme misschien reeds bezig „vieux jeu" te worden?

Opmerking. Na het schrijven van dit artikel verscheen nog van Heidegger „*Einführung in die Metaphysik*", 1953. Het brengt echter geen nieuws en verandert aan bovenstaande uiteenzettingen niets van belang. Dit is niet te verwonderen, aangezien het boek de enigszins uitgewerkte weergave van de colleges is, die in het zomersemester van 1935 gehouden werden. Wel merkwaardig, maar niet verrassend is de mededeling op de omslag, dat er van *SZ* geen tweede deel zal verschijnen.

---

[1]) Dr C. A. van Peursen, *A.w.*, blz. 63.
[2]) Karl Löwith, *A.w.*, S. 18.

„MODERNISME” EN TRADITIE IN ROME

Een misvatting omtrent Katholieke leer en praktijken

DOOR

Dr G. Th. H. Liesting

R.K. Priester te Nijmegen

Wanneer wij in dit tijdschrift terugkomen op een artikel, getiteld: „Modernisme” en Traditie in Rome [1]), dan is dit niet om persoonlijke redenen of om een andere persoonlijke visie op deze punten, maar alleen om de zaak zelf, omdat in dit artikel de schijn gewekt wordt, dat men te doen krijgt met katholieke opvattingen, terwijl de hier naar voren gebrachte opinies in strijd zijn met de officiële katholieke leer.

Het zou inderdaad een interessante vraag zijn te onderzoeken, in hoeverre Modernisme en Integralisme nog een zekere invloed uitoefenen op katholieke Theologen en in hoeverre deze problemen (die werkelijke problemen zijn) nog onopgelost zijn of hun oplossing vonden: Kardinaal Suhard spreekt er over in zijn bekende Vastenbrieven [2]); en ook het theologisch dispuut rond de moderne theologie is niet vreemd aan deze kwesties [3]).

Maar wat de schrijver nu eigenlijk bedoelt met Modernisme en Integralisme is niet gemakkelijk te constateren. Uit het geheel van het artikel krijgt men de indruk, dat deze stromingen belichaamd zouden zijn in liturgische of antiliturgische bewegingen.

We dienen hierbij echter op te merken, dat hierdoor het eigenlijk karakter van Modernisme en Integralisme zonder meer verdwijnt en dat een oude term toegepast gaat worden op een geheel nieuw gebied. Genoemde dwalingen betroffen immers allereerst de leer: de vraag of de leer leeft en groeit en in hoeverre. Het Modernisme nam zulk een sterk veranderlijk element in dit groeiproces op, dat de zaak verbasterd werd; het Integralisme doodde het leven door iedere groei uit te sluiten.

De katholieke theoloog zoekt hier inderdaad naar een oplossing: want als katholiek houdt hij, dat de katholieke leer steeds dezelfde

---

1) N. Th. T., Aprilnummer (1953) 213–233.

2) *Essor ou déclin de d'Eglise, Lettre Pastorale, Carême de l'an de grâce*, Paris, 1947.

3) Vgl. Labourdette, Nicolas, Bruckberger, *Dialogue Théologique*, Saint-Maximin, 1947.

blijft, al wil hij hierbij het groeiproces niet over het hoofd zien; zoals het kind opgroeit tot een volwassen man zonder een andere persoon te worden. Zo kan men zich bij de ontwikkeling van de Geloofsleer afvragen, waarin nu precies die groei bestaat en welke de elementen zijn, die deze groei mogelijk maken en eisen.

Hieruit blijkt wel, dat een praktische kwestie, een vernieuwing van liturgische praktijken of een verstarring in deze, geheel buiten de zo juist besproken vraag ligt. Het is juist het elastische van het Christendom, dat het zich in ieder milieu en in iedere beschaving kan indringen, omdat het christendom een geest is en geen hoeveelheid praktijken. En ook de vormen van godsvrucht, al zijn het liturgische vormen, ontvangen slechts hun waarde van het bezielende element, van de christelijke geest [1]).

Het Modernisme en het Integralisme trachten op hun manier een antwoord te geven op de ontwikkeling van die innerlijke kern: de groei van het Openbaringsgegeven; over de mogelijke groei en veranderlijkheid van de juridische en formalistische kant zal wel nooit door een katholiek theoloog serieus getwijfeld zijn, al zullen er altijd mensen zijn, die vastgeroest zitten in een bepaalde vormendienst, en andere, die, meer revolutionair van aard, ook wel eens iets anders willen.

En hiermee hebben we een eerste en zeer belangrijk punt aangegeven, dat ons tot voorzichtigheid moet aanmanen bij het lezen van het genoemde artikel. Het uitgangspunt is labiel. De noties, vanwaaruit schrijver vertrekt, hebben met hetgeen hij demonstreren gaat, niets te maken. Maar laten we trachten enige détailpunten nader te bezien.

Op blz. 215 van het artikel, dat we thans bespreken, lezen we: „Zou een terugkeer tot het oude formulier van het feest der „Dormitio", een formulier, waarin met geen woord van een „assumptio corporalis" gewag wordt gemaakt, allicht ook een nieuwe interpretatie van het dogma van 1951 meebrengen?"

We hebben tegen deze tekst twee moeilijkheden: een principiële: als katholiek kan men dit niet beweren (zeker niet in deze vorm) zonder tegen de officiële leer in te gaan; en vervolgens: een feitelijke wat schrijver beweert, klopt niet met de door ieder te controleren liturgische boeken.

Om eerst deze tweede moeilijkheid nader te bezien, verwijzen we

---

[1]) Cf. *Encycliek „Mediator Dei"*, uitgave *Ecclecia docens*, no 24.

naar het gewone Romeinse Missaal, uitgegeven door Paus Pius V en herzien door Paus Pius X. In het Misformulier van 15 Augustus werd zowel in de Introitus en het Alleluia-vers, als in het Offertorium en de Postcommunie gesproken van de ,,Assumptio B.M.V.'' Bovendien lezen we daar in de Secreta: ,,Subveniat, Domine, plebi tuae Dei Genitricis oratio (typisch voorbeeld, hoe de Kerk aan God vraagt, dat God de voorspraak van Zijn Moeder mag verhoren!): quam etsi *pro conditione carnis migrasse* cognoscimus, in coelesti gloria etc.'' Deze teksten doen ons bescheiden vragen, of hier met geen woord van een ,,assumptio corporalis'' wordt gewag gemaakt? Wat was dan vóór 1951 de zin van het ,,Assumptio-feest?'' Wat betekent dan ,,pro conditione carnis migrasse?''

Maar daarnaast hebben we een principiële moeilijkheid tegen de formulering: ,,Zou een terugkeer... een nieuwe interpretatie van het dogma van 1951 meebrengen?''

Men moet ons goed begrijpen: het ligt niet in onze bedoeling om de redelijkheid van de katholieke leer te verdedigen, aan te tonen, dat dit dogma van Maria's ten-Hemelopneming geen nieuwe waarheid is, geen vervalsing van de Openbaring enz. Kortom, de moeilijkheden op te lossen, die men hier van niet-rooms-katholieke zijde gewoonlijk tegen inbrengt. We willen even onderstrepen, dat een katholiek als katholiek, krachtens zijn geloofsopvatting dit niet kan houden, en nog minder schrijven.

Als katholiek is men verplicht te houden, dat dogma's onveranderlijk zijn, dat daar nooit meer op terug kan gekomen worden, dat daar geen vrije theologische opinie meer over kan gevormd worden. Wanneer men dit niet meer aanvaardt, kan men niet meer spreken van de opvattingen van een ,,Rooms-Katholiek.'' Dan vervalt men juist in het door Rome veroordeelde Modernisme. In zijn Encycliek ,,Mediator Dei'' heeft Paus Pius XII juist in dit verband dit nogmaals als dwaling gebrandmerkt: ,,We bedoelen de dwaling en de valse voorstelling van hen, die zich de mening hebben gevormd, als ware de heilige Liturgie een soort proefneming voor het dogma... Maar zo leert, zo beveelt de Kerk het niet [1])''.

In verband met de plaatsruimte, die ons werd toegestaan, moeten we ons beperken, maar we kunnen wel vaststellen, dat deze twee diverse fouten (de principiële en vervolgens de foutieve weergave van feiten) bij ieder detailpunt terugkeren.

---

[1]) Idem, no 46.

Zo staat b.v. nog op dezelfde bladzijde: „In de Romeinse Liturgie moet tegenwoordig het „Benedictus" gezongen worden na de instellingswoorden. Waarom deze vernieuwing? Wellicht om als reactie tegen de opkomende liturgische beweging het moment der consecratie scherp verstandelijk in de instellingswoorden vast te leggen."

Wanneer men zich de moeite getroost het standaardwerk van J. A. Jungmann, getiteld „Missarum sollemnia", verschenen in Wenen, eerste druk in 1948, na te slaan, blijkt, dat reeds in 1600 deze maatregel in het Caeremoniale Episcoporum werd vastgelegd en dat de reden hiervan ligt in het opkomen van de polyphonische zang in de Kerk. Luther zelf kende de gewoonte – en wilde dit gebruik laten bestaan – de „Benedictus" te zingen onder de opheffing van Hostie en Kelk [1]).

Wat de nieuwe Pausmis betreft, waarover schrijver handelt op blz. 216, zij alleen bemerkt, dat Rome de „eigen" delen van de vroegere misteksten heeft laten bestaan, zodat het eenvoudigweg niet waar is, dat hier een stuk cultuur zou verworpen zijn: het blijft bewaard in tal van andere misteksten. De nieuwe mistekst is zeker opgebouwd in de lijn van de opvattingen der Rooms-Katholieke Kerk over het gezag van de Paus van Rome: hoe zou men, hetzij als katholiek, hetzij als protestant, van Rome anders kunnen verwachten? Daar de katholieken houden, dat de Paus het oppergezag in de Kerk bekleedt, kunnen zij er niets op tegen hebben, dat dit ook in het liturgisch gebed tot uitdrukking komt. Wanneer men het daarmee niet eens is, kan men dit „rooms-imperialistisch" noemen; maar als katholiek is men niet vrij om het hier mee eens te zijn of niet. Men moet dit houden, of men gaat in tegen het geloof van de R.K. Kerk.

Nog één punt: de Paasvigilie [2]).

Het gemeenschappelijk bidden, „een soort spreekkoor „en masse", stoot de schrijver tegen de borst. Dit spreken in koor vinden we reeds bij een Justinus in zijn Apologia, waar hij de eucharistische viering behandelt, en opmerkt, dat heel het volk „Amen" antwoordt [3]).

Praktische nuchterheid, zo lezen we in genoemd artikel, heeft ook het getal der twaalf lezingen besnoeid tot vier. Dit is heel erg, daar het hier overoud kerkelijk bezit betreft" (blz. 217).

---

[1]) Cf. Jungmann, *o.c.* 167. – M. Luther, *Formula missae et communionis* (1523), no 21 (Kleine Texte 36, S. 16).

[2]) Cf. besproken artikel, blz. 217–218.

[3]) Justinus, *Apologia*, I. cap. 65.

Nu dient men te weten, dat het algemeen gebruik der twaalf lezingen van betrekkelijk jonge datum is en dat men het gebruik van vier lezingen reeds kan vinden bij de H. Gregorius, in de eerste Ordo Romanus, bij Amalarius enz. [1]). Ook de bewering, dat heel de Kerk momenteel verplicht is zich aan de nieuwe Paasritus te onderwerpen, is beslist onjuist. Want de nieuwe Paasritus is nog steeds niet verplichtend en wordt nog niet algemeen gevolgd, ook niet in Nederland. Na een eerste proeve werd voor drie jaar verlof gegeven deze ritus te gebruiken. Het is veel meer zó, dat Rome onder de stuwing van de liturgische beweging hier aan de verlangens van velen van haar onderdanen is tegemoet gekomen en iets heeft toegestaan, dan dat we zouden moeten zeggen, dat Rome de nieuwe Paasritus heeft opgelegd. Dit kan in de toekomst wel geschieden, maar ten onrechte en tegen klaarblijkelijke feiten in wordt beweerd, dat dit reeds thans het geval is.

Het voorafgaande moge volstaan om de lezers van dit tijdschrift er van te overtuigen, dat men het artikel van Dr P. Hendrix met veel kritische zin zal moeten lezen: de weergave van de feiten klopt niet met de werkelijkheid en de leer stemt niet overeen met de officiële katholieke leer. Wanneer de ondertitel de inhoud van genoemd artikel aankondigt als ,,Gedachten van een Rooms-Katholiek'', kan dit dan ook niets anders dan verwarring stichten. Wie zich werkelijk op de hoogte wil stellen van katholieke leer en gebruiken, zal elders moeten zoeken.

Naschrift

Uit de reactie van Dr Liesting blijkt weer duidelijk, hoe er een dubbele visie op het Katholicisme in de Romana mogelijk is, een tweevoudige interpretatie der Roomse of Romeinse Katholiciteit: een verstandelijk-scholastische en een mystisch-Platonische. Hiermede zit men terstond midden in het probleem van het modernisme in de Rooms-Katholieke Kerk. Dr Liesting ziet ook, dat de definitieve oplossing van het modernisme in Rome nog niet is gevonden. Vandaar ook de eigenaardige *complexio oppositorum* in de empirische Romana van heden. Er is mijns inziens een doorlopende lijn in het religieuze modernisme van Rome waar te nemen, een voortgaande lijn langs de namen van Tyrrell, Von Hügel, Buonaiuti, Casel en de

---

[1]) Cf. *Ephemerides Liturgicae* 65 (1951), suppl. *33.

Franse *théologie nouvelle*. Ik zeg met opzet: het religieuze modernisme. Natuurlijk vooronderstelt ook dit een kritische instelling en interpretatie van Vaders en Bijbel, maar hoofdzaak blijft de *lex orandi*, die, gelijk ik reeds opmerkte, aan de *lex credendi* voorafgaat. Leer en liturgie is hetzelfde. Alleen worde de leer niet rationalistisch opgevat en geïnterpreteerd, maar schouwend-vermoedend of kultisch-liturgisch. Aldus zie men dan ook de liturgische restauratie in de kringen der Duitse mysterietheologie. Alle ware liturgie is in wezen ortho-*doxie*, niet in de eerste plaats ortho-*dogmie*.

De ware modernist (die ook of juist in zijn zoeken naar een moderne interpretatie van de oude doxa teruggaat tot de oude en levende traditie der Kerk, tot de *sources chrétiennes*) spreekt dan ook liever niet van een groeiproces, in zoverre dit gezien wordt als een zich aanpassen bij een burgerlijke mentaliteit en een plat (ook theologisch) rationalisme. Zo pleit het niet voor het bevattingsvermogen van ons, Roomse kerkmensen, dat men het eerste vers van Jesaja 4 op de grote en heilige Sabbat heeft weggesneden. Wie vindt nog de weg naar het gezelschap van bevindelijke mensen, om daar de oude mystisch-allegorische exegese te horen voordragen van dit wonderlijke vers: wat beduiden de zeven vrouwen, wie is de éne Man, wat symboliseert het drievoudige geschenk, hetwelk zij van Hem verwachten? Nogmaals worde hier van modern- of modernistisch-Katholieke zijde gewezen op oude waarden, die nog aan de rand der Kerk in conventikels en secten moeizaam voortleven. Hier valt nog iets te leren van de allersimpelsten in de Reformata, o verstandelijk-apologetisch georiënteerde Rooms-Gereformeerde theologie!

De uiteenzetting van Dr Liesting doet weer eens pijnlijk zien, hoe men langs elkander heen blijft praten, wanneer twee de religieuze phainomena trachten te benaderen langs de schouwend-vermoedende en de verstandelijk-definiërende kant. Het verstand kan in deze dingen het laatste woord niet hebben. Ook of juist in de kwestie van de Assumptio. Men vrage aan het Orthodoxe Oosten wat de zin is van assumptio of dormitio der Grote Moeder ,,die eerwaardiger is dan de Cherubijnen en onvergelijkelijk heerlijker dan de Serafijnen''. Maar men verwachte dan ook geen verstandelijk-scholastisch antwoord. De ratio wil een definitie. Hier geldt het woord van Augustinus: aliud, aliud ab istis omnibus. De liturgerende Kerk alleen geeft het boven alle verstandelijkheid uitgaande antwoord. Want de geloofsuitdrukking is niet anders als de veruitwendiging der liturgie.

Wanneer de Kerk als kultische gemeenschap verenigd is in de viering van 's Heren mystiek Avondmaal, dan kan zij zeggen: ik geloof. Het Credo buiten de Liturgie is niet anders als een woordenbelijdenis, een lippenbelijdenis. De Kerk van Rome gebruikt de laatste tijd vaak het Credo als een, zoals zij dat noemt, geloofsmanifestatie, een getuigenis buiten elke liturgische handeling. Dit is dan vaak ook niet veel meer dan een wereldse manifestatie, een misschien voor wereldlingen indrukwekkende betoging van macht en getal in een stadion of een tentoonstellingshal. Met de vox Ecclesiae, met de stem der Gemeente, heeft zo iets niet veel te maken. Daarom zijn ook de acclamaties uit de oude Gemeente iets heel anders als het Legerdes-heilsachtige spreekkoor, hetwelk in een vol kerkgebouw antwoordt op door de pastoor lingua vernacula gestelde vragen.

Protestanten en Rooms-Katholieken hebben het vaak moeilijk om elkander in een kerkelijk gesprek te verstaan. Wij spreken niet meer dezelfde taal. Jammerlijker wordt dit nog, wanneer in dezelfde Kerk bepaalde groeperingen elkanders taal niet meer spreken. Woorden als Kerk en sacrament, kultus en mysterium krijgen dan een andere inhoud. Vinden wij niet overal, in de Orthodoxie en in Rome, in de Reformata en de Anglicana een worsteling om de idee der Kerk te hervinden? Maar steeds meer gaan wij ook inzien, dat over het mysterie der Kerk alleen maar gestameld kan worden. De onuitsprekelijke doxa is in de Kerk het wezenlijke, niet het dogma. De Kerk is in haar wezen, als kultusgemeenschap ,,Orthodox". Helaas, in de verschillende Kerken zijn nog steeds groepen, die het niet aldus kunnen zien. De visie van Dr Liesting is de opvatting van die kringen, vanuit welke ook monsignor Carlo Perosi, secretaris van het ,,Heilige" Officie, indertijd tot de Romeinse modernistische priester Ernesto Buonaiuti zeide: ,,Avete un cervello troppo diverso dal nostro [1])".

P. Hendrix

Discussie gesloten (Red.).

---

[1]) Ernesto Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, Roma 1945, p. 217.

MEDEDELINGEN

GAL. 6 : 2

Een van de meest bekende woorden uit de brief van Paulus aan de Galatiërs is wel: ,,Draagt elkanders lasten" (6 : 2). De commentatoren hebben echter vanouds opgemerkt, dat de exacte weergave van Gal. 6 : 2 – 'Αλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε en 6 : 5 – ἕκαστος γὰρ τό ἴδιον φορτίον βαστάσει niet zo eenvoudig is. De vertaling van het Ned. Bijbelgen. heeft dan ook het klassieke ,,Draagt elkanders lasten" verlaten voor: ,,Verdraagt elkanders moeilijkheden" (6 : 2); ,,Want ieder zal zijn eigen last dragen" (6 : 5). Hiermee is een oude traditie doorbroken. Reeds de vulg. gaf: *Alter alterius onera portate.* Zo verstond ook b.v. de Ep. ad Diogn. 10 : 6 onze text. Toch is er alle reden toe om niet met *last* te vertalen: immers de apostel gebruikt in 6 : 5 een ander woord (φορτίον) om deze gedachte uit te drukken. G. Schrenk aarzelt dan ook, wanneer hij in *Theol. Wörterb. z. N.T.* I, S. 551 ff βάρη met *lasten* vertaalt. ,,Zur Bestimmung von βάρη weist zwar hier der Zusammenhang zunächst auf sittliche Gebrechen, Versuchungen, Verschuldungen" (l.c. S. 553). Hij denkt daarbij aan Gal. 6 : 1. Niettemin meent hij, dat dit woord (6 : 2) de totale taak der liefde omschrijft. Hij kan hier geen speciale beperking van βάρος accepteren. Hij vat dit woord op in de zeer brede zin van: de last van de naaste in het algemeen dragen.

In het textverband moet τὰ βάρη uit 6 : 2 echter iets anders betekenen. De vertaling *moeilijkheden* betekent ongetwijfeld een stap vooruit: het verband van de text wijst inderdaad op moeilijkheden, die de gemeenteleden elkander veroorzaken. Toch meen ik, dat wij nog een stap verder mogen gaan.

Wanneer wij voor 6 : 2 niet alleen letten op het onmiddellijk voorafgaande in 6 : 1, maar ook op 5 : 26 en 6 : 3 vlg., dan brengt reeds dit verband ons op de gedachte, dat hier mensen zijn, die gewichtig doen. Men tart en benijdt elkaar (5 : 26). ,,*Want* indien iemand zich verbeeldt, dat hij iets is, en het niet is, dan vergist hij zich zeer" (6 : 3). Hierbij komt, dat de apostel in I Thess. 2 : 7 de uitdrukking ἐν βάρει εἶναι gebruikt: hij wijst alle gewichtig-doen, alle aanzienlijk-zijn voor zichzelf af, hoewel hij de βάρος, het gewicht, van zijn apostolaat in het geding zou kunnen brengen. In II Kor. 10 : 10 vinden wij: ἐπιστολαὶ βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί – gewichtige en krachtige brieven. Uit II Kor. 4 : 17 blijkt, dat hij de subtiele speling tussen *zwaarte* (last) en *aanzien/heerlijkheid/volheid* kent (כבד: βάρος en δόξα). Men vgl. nog Matt. 23 : 23 en Hand. 25 : 7. Verder blijkt uit de door Liddell-Scott 9e, 1940 s.v. βάρος κ.τ.λ. gegeven plaatsen duidelijk, dat βαρύς b.v. betekenen kan: aanmatigend, uit de hoogte, arrogant. Plato, *Theaetetus* 210 C: βαρύς τοῖς συνοῦσι, lastig, vervelend voor de gesprekspartners; Aristoteles, *Rhetorica* 1391a27: σεμνότεροι ἢ βαρύτεροι, aanmatigend, uit de hoogte; Ar. l.c. 28 βαρύτης, arrogantie. E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Byzantine periods* 1914 geeft s.v. βάρος een plaats uit Diodorus Siculus (20.55) met de betekenis: aanmatigend gedrag. De betekenis *gewicht, invloed* komt op vele plaatsen voor.

Op grond nu van de context van 6 : 2, de bovengenoemde plaatsen bij Paulus en de klassieke texten stel ik als vertaling van τὰ βάρη in Gal. 6 : 2 voor: *gewichtigheden*. Als vertaling van het gehele vers stel ik voor: Verdraagt elkanders gewichtigheden. Dat βαστάζω de overdrachtelijke betekenis van *verdragen* kan hebben, blijkt uit Joh. 16 : 12, Rom. 15 : 1 en Op. 2 : 2, 3. Men vgl. ook *Test. Levi* (ed. R. H. Charles) 10 : 3 – ὥστε μὴ βαστάζειν τὴν Ἱερουσαλήμ. Zie verder bij Lidell-Scott s.v. (het korte art. over βαστ. in *Theol. Wörterb. z. N.T.* I, S. 596/7 behoeft wel enige correctie en aanvulling; de plaats, die Strack-Billerbeck III, S. 577 ad loc. Gal. 6 : 2 geeft uit *Abot* 6.5 vlg is weinigzeggend, omdat het *Abot l.c.* gaat over het mededragen van het juk (der wetsstudie) met de medestuderenden in de Tora).

Wij komen dus tot de conclusie, dat de vertaling van τὰ βάρη door *gewichtigheden* mogelijk en waarschijnlijk is en in het bijzonder een goede aansluiting geeft bij het volgende vers, 6 : 3. Op deze wijze komt ook een puntige, geheel met Paulus' schrijfwijze overeenkomende tegenstelling te voorschijn tussen de gewichtigheden van de naaste, die men om der liefde wil moet verdragen en de eigen last der verantwoordelijkheid, die men zelf moet dragen. Voor de verdere uitleg van Gal. 6 : 2 en de context, die uit deze opvatting volgt, moge ik verwijzen naar mijn comm. op Gal. *Oud en nieuw*, Nijkerk 1951 ad loc.

P. A. van Stempvoort

CODEX D EN EMMAUS

In het Ned. Theol. Tijdschrift, Dec. 1951, blz. 112 heeft Prof. de Zwaan de aandacht gevraagd voor een zeer merkwaardige variant van Codex Bezae bij Lucas 24 : 13, waar in plaats van Emmaus gelezen wordt ΟΥΛΑΜΜΑΟΥΣ. Via verschillende Hebreeuwse en Aramese woorden wordt geprobeerd een oplossing te vinden, hetgeen echter niet tot een duidelijk resultaat leidt. „...het is de moeite waard uit te blijven zien naar varianten. Er kon in de vertalingen wellicht nog iets schuilen. Er kon ook nog eens een papyrus komen."

Nu behoeven we echter niet op een papyrus te wachten. Er is namelijk een heel goede verklaring te geven door middel van de Septuagint. Het gezochte ΟΥΛΑΜΜΑΟΥΣ is te vinden in Genesis 28 : 19 DE*. Deze oplossing heb ik dan ook medegedeeld op een samenkomst van het C.N.T.S. op Woudschoten, Sept. 1952. Naar aanleiding daarvan bleek, dat de bekende J. Wellhausen daar reeds op gewezen had. Men zie E. Klostermann, *das Lukasevangelium*², Tübingen 1929, S. 234: „οὐλαμμαους D = Bethel, Gen. 28 : 19, S. Wellhausen z. St." Die plaats is J. Wellhausen, *das Evangelium Lucae*, Berlin 1904, S. 138: „ D sagt οὐλαμμαους, sucht also Emmaus nach Gen. 28 : 19 in Bethel." In de studie van B. Hjerl Hansen, *Emmaus die tekstkritiske topografisk-archaeologiske Gaade i Lukasevangeliet*, Kopenhagen 1948, waar men op de titel afgaande inlichtingen mocht verwachten, wordt, naar mij gebleken is, met geen woord over deze zaak gerept. M. J. Lagrange, *Critique Textuelle*, II, *La Critique Rationelle*, Paris 1935, p. 60, merkt n.a.v. deze variant op: „Le

copiste de D ou de son ancêtre... a probablement voulu indiquer Béthel, nommée dans les LXX οὐλαμμαους (Gen. XXVIII, 19) par une transcription maladroite de l'hébreu." Wellhausen heeft dus de primeur. En hiermee zouden we kunnen volstaan, ware het niet, dat er twee punten een nadere toelichting nodig hebben.

a. Hoe staat het precies met die ,,transcription maladroite de l'hébreu"?

b. Wat voor zin heeft het, dat Codex Bezae Emmaus in verband brengt met Bethel?

a. De masoretische tekst Gen. 28 : 19b luidt als volgt: שם-העיר לראשנה ואולם לוז (,,Maar tevoren was de naam der stad Luz", vert. Ned. Bijb. Gen.). De LXX [1]) vertaalt: καὶ Οὐλαμλους ἠν ὄνομα τῃ πόλει το πρότερον. Dat Οὐλαμλους is dus de transscriptie van אולמלוז. Nu zijn er echter varianten. A leest οὐλαμμαυς. DE* οὐλαμμαους [2]). Hoe zijn deze varianten ontstaan? Door een verlezing van een lambda en een alpha. Men overtuige zich hoe makkelijk dat kan in majuskelschrift: ΟΥΛΑΜΛΥΣ → ΟΥΛΑΜΑΥΣ. En die dubbele MM dan in ΟΥΛΑΜΜΟΥΣ? Dat kan het beste verklaard worden, doordat אולם לוז aan elkaar gekoppeld is tot אולמלוז.

Nu vinden we in de LXX nog een mooi voorbeeld van een verlezing van een lambda voor een alpha, en weer in verband met het woord אולם, nl. Richt. 18 : 29 M.T., ואולםליש שם-העיר לראשנה (,,Maar tevoren heette de stad Laïs", vert. Ned. Bijb. Gen.). De LXX: καὶ ἠν Λαϊς ὄνομα τῃ πόλει το πρότερον. Bij dat Λαϊς is een variant Ἀλεις. (codex A). ΛΑΕΙΣ→ ΑΛΕΙΣ. En een variant bij codex B: Οὐλαμαις. Aldus ontstaan: ΟΥΛΑΜΛΙΣ→ΟΥΛΑΜΑΙΣ.

Opvallend is dat de LXX de betekenis van ואולם: ,,maar" wel degelijk gekend heeft. Men zie het volgende staatje:

ἀλλα	Gen. 48 : 19; Num. 14 : 21; 1 Kon. 20 : 3 (M.T. 1 Sam. 20 : 3); Job 1 : 11, 11 : 5, 12 : 7.
οὐμην δε ἀλλα	Job 17 : 10, 33 : 1.
και	Ex. 9 : 16; Job 14 : 18.
δε	Job 13 : 4.
πλην ὁτι	1 Kon. 25 : 34 (M.T. 1 Sam. 25 : 34).
ἐαν δε	3 Kon. 21 : 23 (M.T. 1 Kon. 20 : 23).
ἐαν μη	Micha 3 : 8.

Maar bij een plaatsnaam is dat woord bij die plaatsnaam gevoegd: Gen. 28 : 19 en Richt. 18 : 29 [3]) [4]):

---

[1]) Ik citeer naar de editie van Swete.

[2]) De variant $E^{a?}$ οὐλαμ βανους laat ik rusten.

[3]) Wellhausen wees daar ook reeds op, *a.a.O.*, S. 138. ,,D sagt Οὐλαμμους, sucht also Emmaus nach Gen. 28 : 19 in Bethel. Interessant dabei ist die Übereinstimmung mit dem sog. Lucian. Denn dort heisst es Οὐλαμμαους für Οὐλαμλους, Gen. 18 : 19 und für Οὐλαμλαις, Jud. 18 : 29." Er staan echter drie drukfouten in: οὐλαμμους moet zijn οὐλαμμαους; Gen. 18 : 19 moet zijn: Gen. 28 : 19; en vóór ,,für Οὐλαμλαις" moet men het woord Οὐλαμαις invullen.

[4]) Het is mij niet gelukt daar een verklaring voor te vinden.

b. Dat Codex Bezae Emmaus in verband brengt met Bethel beschouw ik als een christologische exegese van Gen. 28 : 19, zoals ook Joh. 1 : 51 een christologische exegese is van Gen. 28 : 12. De literaire mogelijkheid om Emmaus en Bethel te identificeren is gelegen in de gelijkluidende uitgang 'Εμμαους en Οὐλαμμαους. De theologische mogelijkheid ligt in de parallellie tussen Luc. 24 : 13–35 en Genesis 28 : 10–22. Van beide verhalen geldt: ,,Waarlijk, de Heere is aan deze plaats en ik heb het niet geweten" (Gen. 28 : 16, vert. Ned. Bijb. Gen.). Zoals Jacob niet wist, dat God zich in Bethel openbaarde, zo wisten de Emmausgangers niet, dat de Opgestane met hen opwandelde (Luc. 24 : 16 en 31). Naast de geographische identificatiepogingen: de 60 stadiën kloppen prachtig met El Qubeibe, en de 160 stadiën met ʿAmwās, het latere Nicopolis, mag nu dus ook de christelijke Midraš van Codex Bezae gesteld worden. Of D nog meer van dergelijke voorbeelden oplevert, valt buiten het bestek van dit artikel. ,,Ook hier zou dus de traditie van Dd wel eens heel oud kunnen blijken. Ieder stukje zekerheid dienaangaande, kan op belangrijker punten van betekenis worden voor het gewicht van de D-tekst" (de Zwaan). Een klein stukje zekerheid wordt hier de welwillende lezer aangeboden.

Berkel en Rodenrijs L. v. HARTINGSVELD

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

C. J. BLEEKER, *Op zoek naar het geheim van de godsdienst.* N.V. Noord-Holl. Uitgevers Mij, Amsterdam 1952, 224 blz., geb. f 7,90.

Dit keurig uitgegeven boek, dat een ,,Inleiding tot de godsdienstwetenschap" wil zijn, zoals de ondertitel vermeldt, richt zich in de eerste plaats tot allen die objectief wensen te worden ingelicht over het wezen en de structuur van de godsdienst, en die daarbij meer dan zij vaak zelf weten, nodig hebben dat hun horizon verwijd wordt buiten de grenzen van het kerkelijke Christendom; en dan ook tot de studenten die zich op dit terrein wegwijs willen of moeten maken.

Het geeft, na een korte inleiding en een beschrijving van de opbouw der godsdienstwetenschap, allereerst een overzicht van de godsdiensten der wereld, daarbij op goede gronden beginnend met die, welke het dichtst bij ons staan en nog levend zijn; vervolgens de ,,gestorven" godsdiensten in dezelfde volgorde (blz. 11–142). Een tweede hoofdstuk houdt zich bezig met de sociologie van de godsdienst (143–152); een derde met de psychologie (153–162); het vierde met de phaenomenologie (163–199). Een kort résumé, een lijst van gebruikte termen, een systematische literatuuropgave en een register besluiten het werk, dat zich, levendig en helder geschreven als het is, aangenaam laat lezen. Het biedt niet slechts veel materiaal, zodat de lezer een, uiteraard beknopt, overzicht krijgt b.v. van de kenmerkende trekken van een bepaalde godsdienst, of van de betekenis van het offer, maar het geeft ook een inzicht in de problematiek

van de diverse takken van de godsdienstwetenschap, en doet dat op veelszins voortreffelijke wijze. Zodat het als een eerste kennismaking met dit uitgestrekte terrein uitstekende diensten kan bewijzen, en hartelijk moge zijn aanbevolen.

Het is niet gemakkelijk, in een boek als dit zowel het „te veel" als het „te weinig" te vermijden. Bij alle waardering voor de opzet maakt het op mij toch een zekere onevenwichtige indruk, dat enerzijds in een inleiding tot de godsdienstwetenschap niet ook de godsdienstwijsbegeerte een hoofdstuk heeft gekregen, terwijl dat wel het geval is met de sociologie en de psychologie, anderzijds dat de beide laatstgenoemde vakken zich wel met een zeer bescheiden plaatsje moeten tevreden stellen. Ware het wellicht niet beter geweest deze beide dan ook maar weg te laten, c.q. speciaal de sociologische gegevens en kwesties te verwerken in de phaenomenologie, en deze nog wat meer uit te werken? – Blz. 15 (onderaan) wekt, m.i. ten onrechte, de schijn dat de eschatologie in Israël met het koningschap is opgekomen. Bij de analogie tussen christelijk en moslims predestinatiegeloof (blz. 25 en 180) had wel het typerende verschil in „plaats" genoemd mogen worden (resp. in de soteriologie en in „de Deo"). De primaire betekenis van brahman (blz. 37) is, naar Gonda aantoonde, „kracht". Of het Hīnayāna en het Mahāyāna ook chronologisch zover uit elkaar liggen (blz. 61) is zeer de vraag. Bij de cultus komt even de magie ter sprake (blz. 191v.); begrijpt de niet-theologische lezer zonder meer wat magie is? – Zo zouden er meer opmerkingen te maken zijn. Maar deze doen niet af aan de waardering voor het geheel dat de schrijver geboden heeft: een met grote kennis van zaken geschreven, betrouwbare en boeiende verkenning van het terrein, die men slechts in veler handen wensen kan. H. W. Obbink

NIEUWE TESTAMENT

J. N. Sevenster, I. *Leven en Dood in de Evangeliën.* U.M. Holland, Amsterdam 1952.

De schrijver werkt in deze monographie zijn inaugurele oratie: „Het begrip Psyche in het Nieuwe Testament" uit t.a.v. de vier evangeliën; een volgende studie over: „Leven en Dood bij Paulus" wordt toegezegd. Karakteristiek voor deze studie is, dat telkens de gegevens van de evangeliën geconfronteerd worden met vooraanstaande antieke schrijvers. Vooral is ook van belang, dat de gegevens geplaatst worden in het geheel van de heilsverkondiging. Zo is het eerste hoofdstuk typerend: Leven en dood in het kader van de heilsverkondiging. Het geheel bepaalt terecht voornamelijk de exegese van het onderdeel.

Dit geheel wordt getypeerd in hoofdstuk II met: Het leven van het schepsel voor het aangezicht van de heilige God. Terecht wordt gememoreerd, dat God in de evangeliën nooit de Heilige wordt genoemd. Daarom had de inhoud van „de Heilige" nader getypeerd moeten worden. De heilige God, zoals die soms rondwaart in dogmatiek en prediking is dikwijls de „gans andere" dan de heilige God van de bijbel. Zeer juist typeert Vriezen de oud-testamentische Godskennis als de gemeenschapsverhou-

ding van de heilige God met de mens. In de evangeliën is ook de verbondenheid van God met de „natuurlijke" onbekeerde mensen. Zij zijn Zijn schepselen, Zijn schapen; zij zijn verloren kinderen; zij zijn Zijn volkeren. De heilige is boven de wereld verheven, maar ook naar de wereld toegekeerd en sluit haar in Zijn gemeenschap in. Daardoor is en wordt de mens een persoonlijk wezen met een van God gegeven taak in en tegenover de wereld. Het niet releveren van de immanente „werkkring" van de levende heilige God bepaalt de verdere behandeling van: Leven en Dood.

In de verdere hoofdstukken wordt het eigene van de evangeliën gesteld tegenover „het geloof in de onsterfelijke ziel" van Plato, die overigens alleen „to logistikon" van de ziel onsterfelijkheid toekent en de „natuurlijke mens" van de vroegere en latere Stoa. Terecht wordt de totale mens, de eenheid van ziel, lichaam en geest naar voren gebracht, zoals die in de evangeliën uitkomt. Zeer pakkend wordt dit gesteld tegenover dualistische beschouwingen, die een tegenstelling maken tussen het lagere lichamelijke zinnelijke leven en het hogere, geestelijke. Toch komt het eigene van „de ziel" in het evangelie niet volkomen tot zijn recht. De geleerde schrijver heeft te weinig, of bijna geheel niet gerekend met de gegevens van het Oude Testament en de Rabbijnen. Daar blijft de ziel leven, als „ziel zonder lichaam" of als ziel bij gebeente en in het paradijs. Er is dan ook geen opstanding alleen in verband met Jezus' opstanding; alle doden staan op en vallen onder het oordeel. Het is toch niet in te denken, dat de levende Abraham, Izak en Jakob totaal vernietigd werden naar lichaam, ziel en geest. Er is continuïteit. Dit is de heilsprediking, dat de gelovigen reeds nu zalig zijn, reeds nu volkomen vergeving hebben en vrede ontvangen. Wil men over „de ziel" in de evangeliën handelen, dan moeten ook alle plaatsen besproken worden, waar mensen met een levende ziel worden aangesproken. Dan is het resultaat, dat de mens wel sterft, maar onsterfelijk is en deel zal hebben aan het heil of de vloek. Dit sterfelijk onsterflijke is niet „to logistikon" van Plato, of de „nous", maar wordt door Jezus zelf aangeduid met de ziel, als het eigen leven, door God ons als „talent" gegeven. Daarom is deze ziel meer waard dan alle schatten der aarde. Matth. 16:26. Prof. Ubbink wees hierop overtuigend in de 2e jaarg. van dit tijdschrift, blz. 50.

Het heldere boekje maakt duidelijk, dat er in de evangeliën geen sprake is van een griekse „onsterflijke ziel". Het schiet te kort in klaar te tekenen, dat de mens als object van de heilige liefde Gods wel een onsterflijke ziel (verbonden met lichaam, geest en volk en mensheid) ontvangen heeft. Met „ziel" wordt ook aangeduid de mens, die blijft door de dood heen tot heil of verderf. „Heil", „koninkrijk" „verderf" zijn woorden als „regering" en „ministerie". Het zijn geen „zaken", maar zij duiden het zakelijke in eenheid met personen aan. Het heil is de gemeenschap van God ook aan en in mensen. Hiermee correlaat is een persoonlijke, eeuwige, onsterflijke Godsverhouding, aangeduid met „leven", „ziel", „hart", „geest".

Het keurig uitgegeven boekje helpt, maar niet volledig.

W. S. van Leeuwen

BIJBELVERTALING

J. J. KIJNE en F. VISSER, *De Nieuwe Vertaling van het Nederlandsch Bijbelgenootschap*. Met een inleiding van Prof. Dr F. W. Grosheide. Uitg. H. J. Paris, Amsterdam 1952.

Het is een goede gedachte geweest van de Schrijvers, beide Secretarissen van het Ned. Bijbelgenootschap, een voorlopige, populaire toelichting op de Nieuwe Bijbelvertaling te geven. Een ander geschrift, dat een wetenschappelijke verantwoording uit de kring der vertalers zelve geven zal, zal er op volgen.

Het boekje geeft eerst ten overvloede nog weer eens de drie argumenten voor deze nieuwe vertaling weer: verandering van de Nederlandse taal in deze drie eeuwen; betere kennis van Hebreeuwse en Griekse taal en kultuur; oudere en betere grondteksten, waarover wij nu beschikken.

Daarop volgt een historisch overzicht van tot stand koming en ontvangst der Nieuwe Vertaling, die einde 1951 gereed kwam, waarbij zowel de werkwijze als de namen der vertalers in de verschillende perioden vermeld worden. Bijzonder interessant is in dit verband ook de beschrijving van de revisie van de vertaling van het N.T., in verband met toegezonden critische opmerkingen vanuit de kerken en van particulieren. Ook voor de revisie van de vertaling van het O.T. blijkt toezending van opbouwende, gefundeerde critiek nog steeds mogelijk en gewenst.

Het meest interessant is het laatste gedeelte, waarin, systematisch geordend, afgedrukt worden een groot aantal teksten in Stat. Vert. en Nieuwe Vert., met korte motiveringen. Juist deze voorbeelden versterken onze bewondering voor de reusachtige arbeid, die in deze vertaling verricht is. Zij doet echter ons met des te meer verlangen uitzien naar de uitvoeriger, wetenschappelijke verantwoording door de Vertalers zelve.

Enige goede illustraties verluchten dit aardige geschrift. Daaronder treft bijzonder een prachtig, groot portret van wijlen Prof. Obbink Sr., die zich ook voor deze vertaling van het O.T. zo verdienstelijk heeft gemaakt.

H. C. TOUW

De Bijbel in 't kort en in eenvoudiger Nederlands, Uitg. Born N.V., Assen (geb. f 7,90).

Aan de vele pogingen, om de Bijbel dichterbij de hedendaagse mens te brengen, is deze nieuwe uitgave nu toegevoegd. Zij dankt haar ontstaan aan het initiatief van de Doopsgezinde predikant S. S. Smeding, die bij de uitwerking ervan de medewerking ontving van een letterkundige (Mevr. A. A. M. Horsting-Boerma) en een Ned. Herv. predikant (Ds J. F. van den Berg), terwijl ook de Geref. predikant J. van Harmelen zijn medewerking verleende.

De titel drukt de tweevoudige bedoeling der uitgave uit: verkorting en vereenvoudiging, vooral met het oog op de catechese, de scholen, maar ook ten behoeve van allen, die „nog niet toe zijn" aan de Bijbel en zijn taal, „als voorbereiding tot het lezen van het Boek der boeken zelf".

Men kan zich afvragen, of er naast de overvloed van Jeugd-, gezins-

en kinderbijbels, en naast boeken als ,,God en de mensen" van Prof. van Selms e.d. nog behoefte bestaat aan deze uitgave. Toch zal, bij de toenemende vraag naar een eenvoudige, eerste benadering van de Bijbel, ook deze uitgave goede diensten kunnen bewijzen.

De ,,verkorting" stelde de samenstellers voor een hachelijke taak. Verschillende vragen dringen zich hier op. Waarom zulk een brede, uitvoerige weergave van de historische stof van Genesis tot Koningen in 125 bladzijden, en zulk een uiterst-armzalige weergave van de profetische boeken (alle samen 26 bladzijden)? Van de Laar Kraffts onvolprezen Jeugdbijbel, maar ook Van Selms prachtige boek durfde het beter aan, de profeten aan het woord te laten. De kans, om de hedendaagse mens met hen in aanraking te brengen, is hier helaas verzuimd.

Evenzeer verbaast ons, dat *niets* is opgenomen uit de Brieven en de Openbaring. Het is ons onbegrijpelijk, dat men een dergelijk boek samenstelt zonder plaats te geven, om nu maar willekeurig iets te noemen, aan Rom. 8, 1 Cor. 12, 13, 15, Ef. 2, gedeelten uit Joh., Jac. en Petrus, en – uit de Openbaring! Wederom is hier, dunkt ons, een kans verzuimd. Deze verkorting voelen wij als verminking.

De ,,vertaling in eenvoudig Nederlands" is met grote zorg en fijnzinnigheid geschied. Al gaat uiteraard heel veel verloren aan taalschoonheid en gedachtenrijkdom, al wordt het geheel schraler en armer, voor een eerste benadering kan deze uitgave goede diensten bewijzen.

De illustraties zijn grotendeels naar gravuren van Dürer. Spreken die jongeren in onze tijd nog aan? Beter lijkt ons een keuze uit Rembrandt en misschien enige modernen.

Zeer mist men een register, en elke verwijzing of indeling naar bijbelhoofdstukken. De uitgave wil toch de weg banen naar de Bijbel zelve?

H. C. T.

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

A. Benoit, *Le Baptême chrêtien au second siécle*, Presses universitaires de France 1953, 240 p.

In dit voorzichtige en helder geschreven boek bespreekt de schrijver de passages in Didache, Barnabas, Ignatius, I en II Clemens, Pastor Hermae, de Apologeten en Irenaeus, welke op de doop betrekking hebben. Aangezien ook Theodotus en Heracleon in de tweede eeuw leefden en de bekende liturgische formules bij Irenaeus 1, 20, 3 uit de tijd voor de aanvang der derde eeuw afkomstig zijn, en de schrijver deze niet of nauwelijks bespreekt, biedt het boek minder dan de titel aangeeft. Dit heeft tot gevolg, dat de conclusies minder overtuigend zijn dan men zou wensen.

Wij lezen met grote instemming, dat de schrijver de hypothese van een mandaeische doop, welke de christelijke zou hebben beïnvloed, afwijst. Ook toont de auteur overtuigend aan, dat de oorspronkelijke doop εἰς μετάνοιαν (voor een voortdurende, dagelijkse bekering) geleidelijk verstart, waardoor een wettische opvatting van het Christendom ontstaat. Met deze conclusie zal menigeen zich kunnen verenigen. Met de doop is de gave des Geestes verbonden, welke niet zo zeer de bron van, als wel

de verplichting tot een zedelijk leven is. De schrijver heeft geen sporen van zalving en handoplegging gevonden in zijn auteurs, maar wil aannemen dat deze een onderdeel van de doopceremonie vormden. Bij deze beminnelijke opmerkingen toont hij noch Lampes boek „The Seal of the Spirit", noch Dölgers geschrift over de „Firmung" (Röm. Quartalschrift 1905) te kennen: wanneer men echter wil schrijven over de vraag of de confirmatie al dan niet een onderdeel van het sacrament van de doop was, mag men het beschikbare epigraphische en andere materiaal, dat conclusies over de doop ± 150 toelaat, niet verzwijgen (cf L'Inscription de Flavia Sophè, Mélanges de Ghellinck 1951, p. 201 sqq.).

Wanneer de schrijver daarna de verschillen tussen zijn schrijvers besproken heeft, en de afwezigheid van de paulinische Christusmystiek heeft gesignaleerd, verklaart hij dit door de hypothese van R. Bultmann, dat het „hellenistische christendom" zijn oorsprong dankt aan verschillende leraren der oergemeente, die ten dele anders dan Paulus dachten. De volkomen afwezigheid van de paulinische themata is misschien ook veroorzaakt door de populariteit van Paulus in ketterse kringen, welke de orthodoxen wellicht kopschuw maakten.

Wat ook van deze veronderstellingen te denken mag zijn, een feit is, dat de paulinische doopmystiek *in optima forma* meer bij de ketters dan bij de kerkelijken te vinden is. In de valentiniaanse brief aan Rheginos over de opstanding, welke in Nag Hammadi gevonden werd worden de bewuste passages uit de brief aan de Romeinen uitvoerig geciteerd. In dit opzicht wordt een conclusie van de schrijver door de recente vondsten bevestigd. Dit toont wel dat de schrijver een scherpzinnig man is, wiens studie beter zou zijn geweest als hij zijn materiaal niet op een ongeoorloofde wijze had beperkt.

G. QUISPEL

EMANUEL HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bertelsmann Verlag, Gütersloh, Lieferung 19–26; iedere aflevering 5 Mark.

Aflevering 19 van het prachtige boek van Hirsch voltooit de bespreking van Reimarus en Lessing, waarna „Die frommen Auszenseiter" aan de beurt komen. Achtereenvolgens vragen Oetinger, Hamann, Matthias Claudius onze aandacht. Bij de behandeling van Lavater sluit Hirsch dankbaar aan bij de tekening van Wernle in zijn grote boek over het Zwitserse Protestantisme. Onder de „Auszenseiter" wordt ook de Zürichse predikant Hess gerangschikt, die door zijn levensgeschiedenis van Jezus grote invloed heeft geoefend. Al deze mannen hadden voor de historisch-critische vragen weinig aandacht. Zij hebben het Réveil voorbereid.

Er volgen nu verschillende hoofdstukken, waarin de nieuwe scheppende krachten in het geestelijke leven van Duitsland en hun betekenis voor de religie en het christendom worden geschetst. Allereerst Herder en Goethe. Herder was geen vaktheoloog, maar heeft zeer grote invloed geoefend, niet het minst ook op Schleiermacher. Hirsch beschrijft zijn leer der humaniteit, zijn beschouwingen over „Empfindung", individualiteit en reli-

gie, vooral zijn gedachten inzake religie en theologie, zijn leer van God, van het kwaad, van openbaring en wonder, van Oud en Nieuw Testament, van de persoon en het werk van Jezus. Ten slotte worden de geloofsbelijdenis van Herder en die van Rousseau met elkaar vergeleken. Goethe heeft eigenlijk nooit een religieuze doorbraak gekend. Hij raakte los van het christendom en was in de diepste zin op deze wereld gericht. Met hem begint in onze cultuur een volkomen natuurlijke en op deze wereld gerichte beschouwing van het menselijke leven. Hirsch tekent ons Goethe vanaf de Straatsburger tijd tot aan de terugkeer uit Italië. Na een uiteenzetting over Goethe's verhouding tot Spinoza, volgt een fraaie schets van zijn positie ten opzichte van de religie, zijn leer der natuur en van het lot, zijn verhouding tot Lavater, de betekenis van het slot van het tweede deel van de „Faust".

Kant en Schiller vragen vervolgens onze aandacht. Hirsch beschrijft Kants critiek der theoretische rede, de leer der kategorieën en van „das Ding an sich", de leer der transcendentale dialectiek waarbij Kants gedachten over de ziel, de wereld, en God, ter sprake komen, zijn critiek op de Godsbewijzen en de betekenis hiervan voor de verhouding van geloof en weten. De practische filosofie van Kant komt hierna aan de orde, zijn leer van de plicht, zijn gezindheidsethiek, zijn begrip van de practische rede, de onvoorwaardelijke, algemene, en autonome zedewet, de idee der vrijheid, het primaat der practische rede, de leer der postulaten. Aan het slot geeft Hirsch een belangrijke beschrijving van de verhouding van Kant tot christendom en kerk („Religion innerhalb"). Grote invloed oefende Kant op Schiller. Schiller verbond de leer van Kant met de leer der humaniteit. Van een relatie tot het christendom is er nauwelijks sprake; hij stond nog verder van het christendom af dan Goethe. Belangrijk zijn zijn leer van de verhouding van het zedelijke tot de loop der wereldhistorie en zijn opvatting van het tragische.

Een der meest indrukwekkende stukken uit het boek van Hirsch is het stuk over Fichte, volgens hem de diepzinnigste Duitse denker. Met scherpzinnigheid en fijnheid wordt zijn gehele ontwikkeling getekend. Eerst het fatalisme en de invloed van Spinoza, dan de invloed van Kant, vervolgens de groei waarin Fichte boven Kant uitgaat (de „Wissenschaftslehre"). Als de levende en werkende zedelijke orde der dingen zelf God is, breekt de strijd over het atheïsme uit. Deze strijd had de breuk met de 18de eeuw en de geboorte van de Idealistische Godsidee tengevolge. De verdere ontwikkeling van Fichte komt tot voltooiing in de „Anweisung zum seligen Leben". Na een schets van de vijf mogelijke „Weltansichten", staat Hirsch uitvoerig stil bij Fichte's verhouding tot het christendom. Van het historische christendom blijft weinig over. Het christendom wordt „Vernunftreligion". Ten slotte komt Fichte's filosofie der geschiedenis ter sprake. Wij vinden hier reeds vóór Hegel centrale gegevens van diens wijsbegeerte.

Bij de vraag naar christendom en theologie in de vroege Romantiek worden Schelling en Novalis getekend. Hirsch behandelt Schelling alleen als de Romantische wijsgeer van 1795–1804, waarbij het verschil met Fichte en Kant duidelijk naar voren treedt. Na een beschrijving van

Schellings natuurfilosofie en zijn wijsbegeerte der geschiedenis, komt de plaats der religie, van christendom en theologie, in zijn denken aan de orde. In de leer der Triniteit heeft Schelling Hegel voorbereid. Novalis vormde een groot contrast met Schelling. Zijn ,,Die Christenheit oder Europa" bevatte een scherpe aanval op de Reformatie en de Aufklärung. Veel dieper is echter de Novalis der geestelijke liederen en der fragmenten. Hier kwam hij vanuit de ik-filosofie van Fichte tot de zekerheid van God.

Hölderlin en Hegel worden samen beschreven. Zijn Griekse ideaal hield Hölderlin van het kerkelijke christendom en van de Aufklärung verwijderd. In zijn denken zijn er vele spanningen. Zijn gedachten inzake het noodlot en het begrip ,,leven" zijn van betekenis. Overal treft ons bij hem het pantheïstische levensgevoel. De jaren van Hegels ontwikkeling tot 1807 worden hierdoor gekenmerkt, dat het christendom in deze jaren een grote rol speelt. Hegel heeft getracht er de zin van te begrijpen. Hirsch beschrijft het proces der ontwikkeling vanaf het begin, toen Hegel onder invloed van Kant en Fichte stond. Zijn ,,Leben Jesu" van 1795 en andere geschriften worden behandeld. In ,,Der Geist des Christentums" stelt Hegel de geest van Jezus en het Jodendom scherp tegenover elkander en leert hij de eenheid van het goddelijke en menselijke in Jezus. Na 1800 gaat hij uit van het systeem waarin de gehele werkelijkheid gevat wordt (de dialectische beweging). Voor de waardering van religie en christendom zijn daarbij de leer van de menswording van God en de verhouding van voorstelling en begrip van betekenis (,,Phänomenologie", 1807).

Ook bij Schleiermacher ontvangen wij een tekening van ,,Die Anfänge" (tot 1807/08). Drie perioden worden geschetst. Eerst de tijd tot 1796. Schleiermacher leeft nog geheel in de Aufklärung, maar is innerlijk zeer met Kant bezig. Van 1796 tot 1802 ontmoeten wij de invloed der Romantik (de ,,Reden" en de ,,Monologen"). De derde periode is de tijd te Stolpe en te Halle. Schleiermacher schrijft zijn eerste grote werk over ethiek, waarin met Kant en Fichte gebroken wordt. Tot deze derde periode behoren ook ,,Die Weihnachtsfeier" en de tweede druk van de ,,Reden", waarin Schleiermacher zijn leer der ,,Anschauung" laat varen. Vooral de tekening van de tweede periode heeft mij geboeid. Hirsch bespreekt hier het begrip ,,Universum", meent dat Schleiermacher zich tegenover Spinoza stelde, wijst vooral op de verhouding tot Fichte, die hem tot zijn ,,Kulturethik" bracht, en behandelt uitvoerig zijn opvatting van het wezen der religie, van de idee der Kerk, de zin ener positieve historische religie, het begrip openbaring, de betekenis van het Oude Testament en van Jezus.

Ten slotte richt Hirsch onze aandacht op het Rationalisme, het Supranaturalisme, en de strijd om het begrip ,,kerk".

Ongeveer 1790 ging de periode der neologie over in die van de tegenstelling Rationalisme en Supranaturalisme. Baanbreker van het Rationalisme is Henke. Hirsch bespreekt verder o.a. Röhr, de meest consequente rationalist Wegscheider, en Paulus. Veel van wat Paulus leerde vinden wij ook in de colleges van Schleiermacher over het leven van Jezus. Van grote betekenis werden de onderzoekingen inzake de Pentateuch, Jesaja, Daniël, de profetieën, de tekstcritiek van het Nieuwe Testament,

het Synoptisch vraagstuk, het Johannes-Evangelie. Met grote eerbied spreekt Hirsch over De Wette. Rationalisten, die halverwege bleven staan, waren Planck, Bretschneider e.a.

Bij het Supranaturalisme wordt onze aandacht vooral op de oud-Tübingse school gericht (Storr, Flatt, Süskind e.a.). Hiernaast is er een Noord-Duitse school (Reinhard). Men verdedigde de axiopistie der Bijbelboeken, poneerde meer openbaring en minder rede. Nieuwe kracht verkreeg het Supranaturalisme bij de wederopleving van het Piëtisme. Menken, Tholuck, Neander, Hengstenberg en Beck worden besproken. Hirsch heeft weinig met Menken op. Bij Tholuck wordt, na een tekening van zijn methode en systeem, de ware wetenschappelijke vrijheid gemist. Wat Hengstenberg betreft, hier heeft Hirsch respect voor zijn eerlijkheid, zijn dapperheid en zijn ernst. Maar zijn aanpak van de vragen betreffende het christelijke geloof heeft tot de breuk met het christendom in het Duitse volk bijgedragen. Ook het Bijbels-theologisch leersysteem van Beck vindt geen genade in zijn ogen.

Aan het einde van aflevering 26 behandelt Hirsch de strijd om het kerkbegrip. Daarbij gaat het om het kerkbegrip van het Nieuw-Protestantisme, van de Aufklärung, Hegel en Schleiermacher. Aflevering 27 zal deze bespreking voortzetten. VAN RHIJN

M. G. DE BOER, *Een wandeling door Oud-Amsterdam* (1544), H. Meulenhoff, Amst., 2e dr. 1952, geb. f 8,75.

Dit populaire boek van de bekende historicus steunt op uitnemende bronnenstudie en zelfstandige onderzoekingen. Het geeft een beschrijving van de ontwikkeling der stad Amsterdam en van het leven harer burgers in de 16de eeuw. Het jaartal 1544 is in de titel geplaatst, omdat de kaart van Cornelis Anthonisz. uit dat jaar de schrijver goede diensten bewezen heeft. Uit kerkhistorisch oogpunt zijn vooral van belang de beschrijving der Amsterdamse kerken, kapellen en kloosters. Een afzonderlijk hoofdstuk is gewijd aan de Doperse woelingen in de dertiger jaren van de 16de eeuw. Men voelt zich, al lezende, volkomen verplaatst in het dagelijkse leven en de gebeurtenissen dier tijden en dat is, tezamen met de goede documentatie, het bewijs, hoe uitstekend de auteur er zelf in thuis is en ze tot leven weet te brengen. Het boek is versierd met illustraties naar oude prenten en kaarten. W. F. DANKBAAR

SJ. DE VRIES, *De Spiegel der Historie*, W. E. J. Tjeenk Willink, Zwolle 1953, 230 blz., ing. f 4,40.

Dit boekje bevat chronologische overzichten van de algemene en de vaderlandse geschiedenis (zowel staatkundige als cultuurgeschiedenis), lijsten van pausen, vorsten, staatshoofden, ministeries e.d. en een alphabetisch register. Het is een practisch hulpmiddel bij lectuur en studie.

W. F. D.

BIJBELSE THEOLOGIE

A. SAPHIR, *Het onbreekbare Woord.* Bewerkt naar het Engels door A. R. ZALMAN-MARDA, J. N. Voorhoeve, Den Haag, 1952.

De Schrijver van dit boek, afkomstig uit een Hongaars-Joods gezin, kwam als jongen reeds in aanraking met het Evangelie en ging over tot de Christelijke Kerk. Later werd hij Doctor theologiae in Glasgow, en arbeidde in de Presbyteriaanse Kerk van Engeland onder Israël, en stierf, 60 jaar oud, in 1891. Verschillende van zijn geschriften werden al in het Nederlands vertaald. Mevrouw Zalman-Marda, die ook door andere geschriften een beter begrip van Israël en de Gemeente diende, geeft ons in dit boek een bewerking van een aantal lezingen, die Dr Saphir hield, en die alle één onderwerp hebben: de éénheid van Oud- en Nieuw Testament. De titel is een zinspeling op het woord uit Joh. 10:35 „en de Schrift kan niet gebroken worden".

Dr Saphir richt zich tot allen in de Christelijke Kerk, ook de theologen, die het Oude Testament om allerlei redenen achter willen stellen bij het Nieuwe, het zelfs verouderd achten en er onverzoenlijke tegenstellingen in zien met het Nieuwe. Daartoe gaat hij uitvoerig in op allerlei bezwaren, en effent daarmee de weg voor een analyse van de structuur van het O.T. Hij betoogt dan, dat het gehele N.T. verborgen ligt in het Oude, en ontwikkelt dat ten opzichte van de wet, de profetie, de ceremoniën, enz. Dr Saphir zal het eens geweest zijn met wat Kohlbrugge's vader tot zijn zoon zei: „Als ge de vijf boeken van Mozes verstaat, verstaat ge de gehele Bijbel."

Het geschrift van Dr Saphir bevat naar vorm en inhoud veel, dat men nog altijd met dankbaarheid in zich opneemt. Levendig, beeldend, visionair getuigt deze Israëliet met iets van „Entdeckerfreude" van het Oude Testament, dat ook nu nog overweging verdient. Merkwaardige beelden kiest hij, b.v. als hij de éénheid der Schrift in twee delen vergelijkt met de éne dag in het Scheppingsverhaal, waarin het avond was (met de maan der beloften en de sterren der profeten) en morgen werd. Of als hij een ander beeld gebruikt en de éne Schrift vergelijkt met het kind van Salomo's eerste rechtspraak, waarvan gezegd werd: „Snijd het kind in tweeën", – maar die het voortgebracht had, riep: „Snijd het geenszins in tweeën!" (blz. 72).

Zo kan dit geschrift wel zijn dienst bewijzen door de aandacht te richten op de éénheid van O. en N.T., en doet het van terzij mee in de recente theologische dissussie daarover. Toch is het helaas te zeer gebonden aan een onhoudbare Schriftbeschouwing en stelt het de verhouding van mensenwoord en Gods woord te onkritisch. Maar bovendien wordt de éénheid van O. en N.T. zó rechtlijnig geponeerd, dat wij de schrijver hierin moeilijk kunnen volgen. Al te snel wordt uit ieder woord van het O.T. een lijn getrokken naar het Nieuwe, en al te simpel worden de figuren uit het O.T. typologisch verklaard. O. en N.T. worden dan ident. Hun parallellie wordt dan al te zichtbaar. Ondanks deze bezwaren verdient deze stem uit Israël toch gehoor.

H. C. TOUW

PRACTISCHE THEOLOGIE

TH. BOVET, *Practische Zielszorg*, (vert. P. Hijmans), Boekencentrum, 's-Gravenhage 1952.

Een boek, waarin een schat van kennis gegeven wordt, waaruit veel is te leren. Voor de psychotherapeut en ook vooral voor de zielszorger. De zielszorger wordt inderdaad zeer breed en zeer diep geconfronteerd met de gevaren, die er voor hem in zijn omgang met mensen bestaan, gevaren, die hem dreigen te doen vervallen, vervallen tot psychotherapeut wel misschien.

Ik bedoel dit laatste volkomen serieus, want er steekt in dit boek een onjuiste tendens, nl. om een rangorde aan te geven, waarin de zielszorger toch kennelijk de meerdere is. Ik bedoel dit niet zó, dat men niet ergens een dergelijke rangorde zou kunnen waarderen, maar wel zo, dat psychotherapie bijna steeds zou zijn te vervolmaken met en door zielszorg. Dit is bepaald niet waar en berust op de m.i. foutieve fundering, die aan de psychotherapie gegeven wordt. Of de fundering van de zielszorg juist is, waag ik niet te beoordelen, lijkt mij in elk geval aanvechtbaar, althans in de uitwerking. Want theoretisch onderscheidt Bovet psychotherapie en zielszorg strikt en met de theoretische omschrijvingen kan men het aanvankelijk althans wel eens zijn. Maar juist in de praktijk wordt de onderscheiding te weinig vastgehouden. Als 't dan b.v. heet, dat de zielszorg nodig is om de mens als structuur (geheel tegenover elementen) te leren zien, dan is de therapie hier in een te enge hoek gedreven. Hier openbaart zich mijn hoofdbezwaar tegen dit boek en in 't algemeen tegen de zielszorg van de psychotherapeut; de geneeskunde, de therapie, wordt (natuurlijk onbewust) te sterk gerationaliseerd, tot schade zeker van de therapie.

C. W. DU BOEUFF

TH. BOVET, *De overwinning op de angst* (vert. W. R. M. Noordhoff), Ploegsma, Amsterdam 1952, geb. f 5,50.

Bovet wil getuigen, we zagen het reeds in zijn vroegere werk en als zodanig is hij echt, is hij belangrijk, is hij aanvaardbaar ook.

Dit boek is een cri de coeur, een tijdgeest-openbaring in meer dan één zin, ook in de zin van de moderne mens in zijn angst voor de toekomst.

Het slothoofdstuk: „Christus en de atoombom", is eigenlijk leidraad bij de gedachtenontwikkeling van het gehele boek. Alles wordt diep opgehaald, de geneeskunde, de biologie, de natuurwetenschap, de theologie, worden op hun fundamenten onderzocht. Zo is er stellig veel wetenswaardigs, maar ook belangrijks aan 't licht gekomen. Wat Bovet b.v. schrijft over Agapè en Eros is zeer lezenswaardig. Toch, in zijn streven om 't onbehagen van de cultuur op één noemer te brengen en deze dan te stellen tegenover het Evangelie, gaat hij m.i. af en toe wat te gemakkelijk en ook te vluchtig te werk. We weten nu toch wel, dat de quantentheorie van de physica juist een bevestiging is van het eigene van deze physica en stellig geen bewijs is van het verbreken van de oorspronkelijke principes.

Zo is ook stellig de in de geneeskunde doorbrekende gedachte van het positieve in het zieke geen bewijs van de doorbraak in de richting van een of andere zielszorgelijke beschouwing omtrent de zieke mens. Ook theologisch vindt een flinke reductie plaats. Dit gereduceerde cultuurbeeld wordt nu geconfronteerd met het Evangelie, waarvan de aanvaarding min of meer logisch wordt gesteld. De heiligmaking (het gehele boek is één roep in die richting) vindt helaas in de genoemde reductie wel sterk een beperking, als men aan haar verwerkelijking denkt. C. W. du B.

A. Maeder, *Uit de praktijk van de psychiater*, H. J. Paris, Amsterdam 1952, geb. f 7,90.

Maeder blijft zichzelf gelijk. Alle vroeger door hem verdedigde methoden van behandeling vooral, maar ook beschouwingen omtrent de grondslagen van de neurosen, kan men in dit boek terugvinden.

Hij keert zich zowel tegen eenzijdig psycho-analytische interpretatie als ook tegen moraliserende paedagogische opvattingen. Hij behandelt de mens als een totaliteit, waarbij zowel biologische aspecten naar voren komen, als psychische, geestelijke religieuze gezichtspunten worden aangevoerd.

Dit boek, reeds uitgegeven in 1944, maar nu verschenen in een zeer goede Nederlandse vertaling, wil vooral twee dingen naar voren brengen, het belang van de zgn. korte behandelingen en de noodzakelijkheid van een levensbeschouwing bij de behandelende psychiater. De korte behandeling wordt vooral aanbevolen voor deze tijd, waarin de neurose een volksziekte geworden is. De levensbeschouwing is vooral noodzakelijk om zelf een ruggesteun te hebben bij 't dragen van de lasten, die de patiënt in de behandeling op de psychiater legt. Als ik enkele beperkingen mag noemen bij dit alles. Maeder neemt een psychologisch-paedagogisch standpunt in. Dat is waarschijnlijk ook de verklaring van het gemak waarmee hij therapeutische en zielszorgelijke elementen in één behandeling weet te combineren. Maar dat betekent èn voor de psychotherapie èn voor de zielszorg, zowel waar 't de aanpak betreft als vooral waar 't gaat om de funderingen van beide toch wel een ernstige beperking. Een beperking, die dus dieper gaat dan bezwaren, die reeds elders gemaakt zijn, nl. dat de therapie van Maeder geen recht doet wedervaren aan de analytische behandelingswijzen, terwijl de zielszorg wel heel eenzijdig gefundeerd is in christen-humanistische, respectieve Oxfordgroepachtige overwegingen. Mede met 't oog echter op deze beperkingen zeer ter lezing aanbevolen.

C. W. du B.

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

Dr A. Vloemans. *Inleiding tot Spinoza*. Vierde herziene druk. N.V. Uitgeverij W. P. van Stockum & Zoon, Den Haag 1953. 174 blz., geb. f 7,50.

Dit boek is een ingrijpend gewijzigde herdruk van het vroeger in de W.B. verschenen boek over de filosofie van Spinoza. De titel is wat bescheidener geworden (nu ligt een *Inleiding tot Spinoza* voor ons!), en m.i.

past bij dit boek een bescheiden titel! – Dr Vloemans begint zijn boek met een schets van leven en karakter van Baruch d'Espinoza (blz. 17–44), te uitvoerig in verhouding tot het overzicht van zijn filosofie. Dan volgt een overzicht van de grote werken van Spinoza, de *Emendatio* (blz. 45–58), de *Ethica* (blz. 59–110) en de zgn. Tractaten (blz. 111–132). Het boek eindigt met een hoofdstuk over de geschiedenis van Spinoza's roem en de doorwerking van zijn filosofie, dat wonderlijk genoeg eindigt bij het Idealisme (blz. 133–166) en een korte bibliografie. – Wie van dit boek meer verwacht dan een enigszins vluchtige inleiding in deze filosofie, zal zeker bedrogen uitkomen. Waar in de werken van Spinoza de ,,cruces'' liggen worden we geregeld afgescheept met enkele woorden, die volgens Mephisto voor de hand liggen ,,wo Begriffe fehlen'': maar het is niet redelijk van een inleiding meer te verwachten dan een heldere en eenvoudige samenvatting van wat niet zo eenvoudig en helder is.

J. Sperna Weiland

Filosofie en geloof. Publicatie no 7 van het Nederlands Gesprek Centrum. N.V. Uitgeverij W. P. van Stockum & Zoon, Den Haag 1953. 44 blz. f 1,50.

In een aantal vergaderingen van het Gesprek Centrum werden de volgende onderwerpen besproken: I. Geloof en Rede, II. Geloof en Existentie, III. Geloof en Zedelijkheid.

,,Bij het kennisnemen van de drukproef, merkte Prof. van Melsen op, dat naar zijn mening de uiteindelijke vorm van de publicatie zeer ver-af lag van wat hij zich destijds voorgesteld had'' (2). ,,Ook de leden der commissie erkennen, dat de vorm der publicatie verre van ideaal is'' (3).

Deze is ook erg rommelig. Ik kan mij voorstellen, dat de gedachtenwisseling op de vergaderingen interessant geweest is. Maar deze manier van publiceren, waarbij midden in een betoog de opmerkingen van medeleden staan, of waar de secretaris nota's van Haitjema en Kohnstamm tot een geheel bewerkt, terwijl anderen dit weer met hun opmerkingen en aantekeningen onderbreken – zal de lezer niet rustig over het probleem doen nadenken. Bovendien is bv. een samenvatting in acht bladzijden over geloof en existentie, in welke samenvatting ook nog al die opmerkingen staan, toch werkelijk te kort om dieper op het probleem in te gaan.

Het beroep op tijdsgebrek (3) is m.i. geen excuus voor een zo onbevredigende wijze van publiceren, en dat waar het problemen betreft, die zo bij uitstek belangrijk zijn en waarover de schrijvers zeer stellig ons iets tot verheldering van inzicht zouden hebben kunnen bieden.

W. Leendertz

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken en tijdschriften ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

JOHN MURRAY, *Divorce*, The Committee on Chr. Education, The Orthodox Presb. Church, Belvidere Road, Phillipsburg, N.J., $ 2,50.

Studia Paulina in honorem Johannis de Zwaan ed. J. N. SEVENSTER et W. C. VAN UNNIK, F. Bohn, Haarlem 1953, 245 blz., geb. f 9,50.

C. VAN GELDEREN en W. H. GISPEN, *Het Boek Hosea*, Kok, Kampen 1953, 426 blz., geb. f 16,90.

PAUL S. MINEAR and PAUL S. MORIMOTO, *Kierkegaard and the Bible, An Index*, Princeton Theol. Seminary, Princeton, N.J.

B. J. OOSTERHOFF, *Israëlietische Persoonsnamen* (Serie: Exegetica), Van Keulen, Delft 1953, 80 blz., ing. f 3,95.

G. BRILLENBURG WURTH, *Gestalten der Liefde*, Kok, Kampen 1953, 158 blz., geb. f 4,95.

J. J. BUSKES, *Antwoord op het Herderlijk Schrijven van de Gen. Synode der Ned. Herv. Kerk betreffende het vraagstuk van oorlog en vrede*, W. ten Have, Amst. 1953, 23 blz., ing. f 0,75.

C. BOUMA, *I, II Timotheüs, Filémon* (Korte Verkl. H.S.), 2e dr., Kok, Kampen 1953, 264 blz., geb. f 6,25.

TH. C. VRIEZEN, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, Zwingli-Verlag, Zürich 1953, 116 S., Schw. Fr. 12,50.

WERNER G. KÜMMEL, *Verheiszung und Erfüllung, Untersuchungen zur eschatologischen Verkündiging Jesu*, Zwingli-Verlag, Zurich 1953, 156 S., Schw. Fr. 15,60.

ARTHUR RICH, *Pascals Bild vom Menschen*, Zwingli Verlag, Zürich 1953, 214 S., Schw. Fr. 13,95.

K. H. KROON, *Stenen voor Stenen? Gesprek over kerk en humanisme*, Wereldvenster, Baarn 1953, 80 blz.

Genade en Kerk. Studies ten dienste van het gesprek Rome-Reformatie, o. red. v. AM. v. STRAATEN O.E.S.A.; EPHR. HENDRIKX O.E.S.A. en MANFRED STAVERMAN O.F.M., Het Spectrum, Utr.-Antw. 1953, 378 blz., ing. f 8,50.

P. CLAUSING, *De Mens in de knoop*, Sijthoff, Leiden 1953, 340 blz., ing. f 7,80, geb. f 9,75.

D. BROEREN, *Van het Avondmaal des Heren*, Boekencentrum, 's-Grav. 1953, 153 blz., ing. f 2,75.

S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, *Hoe leest de Christen het Oude Testament?*, Boekencentrum, 's-Grav. 1953, 24 blz., ing. f 0,90.

J. HULSEBOSCH, *In de practijk van het gesprek*, Boekencentrum, 's-Grav. 1953, 88 blz., ing. f 2,75.

H. MEYER, *Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1953, 86 S., brosch. D.M. 7,20.

H. KRESSNER, *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums*, C. Bertelsmann, Gütersloh, 136 S., brosch. D.M. 12,—.

P. TEN HAVE, *Het werkende Woord*, II (6e dr., herzien door P. Roest), Wolters, Gron.-Djak. 1953, 110 blz., ing. f 1,75.

G. van Veldhuizen Azn, *Het moeilijke uur*, Kok, Kampen z.j., 36 blz., ing. f 1,15.

TIJDSCHRIFTEN

Vox Theologica, Juni 1953. R. G. H. Boiten, Armin. invloeden in de Angl. kerk (II). Ch. de Beus, Begrip „Eersteling des Geestes" in het N.T.

Studia Catholica, Nov. 1952. J. Vanwijnsberghe, Biechtleer v. Willem v. Auxerre. F. Sassen, Avicenna en zijn bet. voor het westers denken.

Wending. Mrt 1953. C. W. Mönnich, Rome's uitdaging. L. H. Ruitenberg, Na 100 jaar. C. A. de Ridder, R.K. geloof en geestel. vrijheid. F. Boerwinkel, Taizé.

Apr. 1953. W. Banning, Rondom het Communisme. W. A. Visser 't Hooft, Moet Europa verdedigd worden? C. A. v. Peursen, Impressies uit Berlijn. H. Berkhof, God en de natuur.

Mei 1953. W. Banning, Humanisme in het geding. A. A. van Rhijn, Reformatie en Maatschappij. Ph. J. Idenburg, Intellectuelen in opstand. K. C. J. v. d. Poel, „Oorlog en vrede" als past. geschrift. P. v. d. Hoeven, George Rouault, Ph. J. Idenburg, Unesco. J. H. v. d. Berg, Kroniek der psychologie.

Juni 1953. A. de Wilde, Chr. geloof en wereldbeeld. A. A. v. Ruler, Gezag in de kerk. W. Schermerhorn, Liberalisatie van het onderwijs. L. H. Ruitenberg, Televisie en volksleven. H. D. de Vries Reylingh, Volkshogeschool. J. H. v. d. Berg, Kroniek der psychologie.

Musica Sacra, Juni 1953. W. Blankenburg, Evang. kerkmuziek in het licht der Liturgie. H. Stam, Moderne muziek.

Hervormde Teologiese Studies, Mei 1953. A. S. Geyser, Wijlen Prof. H. G. Viljoen, A. v. Selms, Gemengde Huwelik in die O.T. A. S. Geyser, Lukas se segsman vir die gesch. v. d. Emmausgangers.

Theology Today, Apr. 1953 o.a. R. G. Smith, What is Demythologizing? Pius Parsch, New Renaissance of Biblical Studies in the R. C. Church. B. M. Metzger, The Jehovah's Witnesses and Jesus Christ.

The Harvard Theol. Review, 1953, 1. W. A. Christian, Augustine on the Creation of the World. M. L. W. Laistner, Some Early Medieval Commentaries on the O.T. M. Schwabe, Greco-Christian Inscription from Aila.

Bible et Vie chrétienne (Casterman, Paris). L. Boyer, Parole divine et Eglise. J. Daniélou, La cantique de Moise et la Vigile pascale. A. Gelin, Les 4 lectures du Ps. XXII. A de la Croix-Rousse, La Femme au temps des Juges.

Theologische Literaturzeitung, Mrz 1953. Th. Süss, Nachfolge Jesu. R. Stupperich, Gesch. des Tridentinums. L. Rost, Palästina-Handschriften (24).

Theologische Zeitschrift (Basel), Mai/Juni 1953. W. Bieder, Ursprung der chr. Taufe im N.T. L. Vischer, Freundschaft bei den Kirchenväter. W. Gut, Wahrheit im rel. Erlebnis. H. Vogel, Sehet den Menschen (Kunst v. Willy Fries).

Acme, *Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università Statale di Milano*, V, 1–2, 1952. O.a. H. Aureas, Les comédies et les poésies

dialectales de Carlo Maria Maggi. C. Grünauger, La Poesia di Nibelunghi. A. Obertello, Tempo elisabettiano. M. L. Gengaro, A proposito della „poetica'' di Leonardo.

Sacris Erudiri V, 1953. F. v. d. Broucke, Sur la lecture chrétienne du psautier au Ve siècle. M. Stenzel, Konstanzer u. St. Galler Fragmente zum altlat. Dodekapropheton. G. Bardy, Les origines des écoles monastiques en occident. J. Madoz, Citas y reminiscencias clásicas en los Padres españoles. A. Olivar, Der 186. Sermo des Ps.-Aug. Anhangs. A. Kurfess, Ad Ausonii Ludum VII Sapientem. Zu den Sortes Sangallenses. A. Dold, Sakramentar-Formulare aus der Epiphaniezeit. H. Silvestre, Manuscrits 5413–22, 10098–105 et 10127–44 de la Bibl. Royale de Bruxelles. E. Dekkers, Traductions grecques des écrits patrist. latins. C. Damen, Sterfjaar v. H. Wigbert v. Gembloers. A. Wilmart † et L. Brou, Office monastique pour le 2 nov. dans le Nord de la France au XIe siècle. H. Flasche, Bernhard v. Clairvaux als Geistesahne Pascals. A. Stoelen, Chronologie v. d. werken v. Dion. de Kartuizer. N. N. Huyghebaert, Kroniek v. St Friedo Abdij te Brugge 1475–1480.

BERICHT

Van de Redactie.

Met ingang van de 8ste jaargang zal Dr E. Jansen Schoonhoven, Rector van de Zendingshogeschool te Oegstgeest (Leidse straatweg 10), optreden als secretaris van de Redactie. Men gelieve van 1 Sept. a.s. af alle correspondentie, de inhoud van het tijdschrift betreffende, met hem te voeren en copy, boeken en tijdschriften ter bespreking aan hem te zenden. Dr Jansen Schoonhoven treedt tevens op als rubrieksredacteur voor de Zendingswetenschap, terwijl Prof. Dr W. F. Dankbaar voortaan rubrieksredacteur wordt voor de Kerk- en Dogmengeschiedenis.

GTU Library
3 2400 00334 3062

v.7
1952/53

Nederlandsch theologisch v.7
1952/53